العدد التجريبي
2004- 1425

نُصوصٌ مُعَاصِرَة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العدد التجريبي - ٢٠٠٤، ١٤٢٥هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

O المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان ـ بيروت ـ كورنيش المزرعة ـ ١٤/٦٤١٢

باسم المدير المسؤول

مملكة البحرين : ص.ب : ٣٠٦١٥

O التوزيع والاشتراكات:

شركة دار الوسط للنشر والتوزيع ـ مملكة البحرين

ص.ب : ٣١١١٠

هاتف : ١٧٥٩٦٩٦٩ (٠٠٩٧٣)

فاكس : ١٧٥٩٦٩٠٩ (٠٠٩٧٣)

محتـويات العدد

العدد التجريبي . خريف ١٤٢٥هـ. ٢٠٠٤م

ملف الحداثة:

*   *   *

في البداية

بات النتاج الإيراني ـ ولأسباب عدّة ـ يعني الباحثين في العالم العربي أكثر من ذي قبل، وهي أسباب تتخطّى الانتماءات المذهبيّة والقومية و..، وباتت هناك حاجة لمدّ جسورٍ محكمةٍ وقويّةٍ ثقافياً وفكرياً بين هذين العالمين الجارين المنتميين إلى أمّة الإسلام الواحدة.

إنّ الوحدة الإسلامية، كما تتطلّب تعايش أبناء المذاهب الإسلامية المختلفة، تعايشاً يقرّ الاختلاف بل ويرحّب به، كذلك تستدعي تعايشاً بين أبناء القوميات المختلفة، يحافظ على الخصوصيات القومية والوطنية، ويسعى في الوقت عينه للاجتماع على القواسم المشتركة، ونقل التجارب القابلة للانتقال، نقلاً متبادلاً، لإنضاج التجربة الإسلامية العامة، وكسب الوقت، وتوفير الجهد، والتعلّم من تجارب الآخرين، والانطلاق مما وصلوا إليه، لا من نقطة الصفر.

ولسنا نهدف هنا إطالة الحديث عن هذا الموضوع، بقدر ما نريد الإشارة العابرة إلى خطوة جديدة نأمل أن تكون مباركةً في هذا الميدان، وذلك بالإعلان عن ولادة مجلّة جديدة تحمل عنوان (نصوص معاصرة)، وتعنى فقط وفقط بنقل المشهد الفكري والثقافي في إيران.

إنّ هذه المجلة تضمّ صوتها إلى كافّة الجهود التي بذلت حتّى الآن في هذا المجال، وتأمل أن يكون صدورها نقطة تحوّل في العلاقات العربيّة الإيرانية، ومفتاحاً ـ إلى جانب مفاتيح عدّة ـ لكلّ من يريد التعرّف على المشهد الثقافي في إيران، مهما كانت نواياه، ومهما كان قصده من وراء ذلك.

إنّها خطوة تفتخر بأن يشرف على مسارها ويرعاها علامة معروف

وكاتب قدير هو الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي حفظه الله تعالى، بما عرف عنه من الوعي والانفتاح والبصيرة والمعاصرة والتسامح و.. كما تعتزّ المجلّة بالهيئة الاستشارية التي تتحف طاقمها بالإرشادات اللازمة إن شاء الله تعالى، وتشكر المجلّة صاحب المشروع سماحة السيد علي باقر الموسى رعاه المولى في خطواته التأسيسيّة القيّمة، على أمل أن تكون - المجلة - بالحجم المطلوب والمستوى الذي يريده منها القرّاء والمتابعون الكرام.

إنّ هذا العدد التجريبي ليس سوى مقدّمة للشروع في برنامجنا الذي سوف نفيض في الحديث عنه وعن رؤانا الخاصّة في نقل المشهد الثقافي والفكري في إيران بأطيافه المتعدّدة.. وذلك في كلمة تحرير العدد الأوّل إن شاء الله تعالى.

إنّ المجلّة - بطاقمها - تعلن من البداية دعوتها للقرّاء والمتابعين، لإتحافها بوجهات نظرهم الغنية، وملاحظاتهم النقدية البنّاءة، إنّ المجلّة مصرّة على فتح علاقة خاصّة بقرّائها الكرام، تتجاوز مجرّد النقل، للمزيد من التعاون لإثراء ثقافتنا جميعاً، آملين أن تعرف الساحة الإيرانية - بالمقابل - نماذج من هذا النوع، تعكس - بأمانة - المشهد الثقافي العربي الغني المعاصر، إن شاء الله تعالى.

حيدر حب الله

فهــم القــرآن
بين الظن واليقين

د. محمد كاظـم شاكـر

ترجمة: أحمد العبيدي

عندما خلق الله الإنسان وهبه قدرةً على البيان، تتيح له من خلال وضع الألفاظ ودلالاتها إيجاد قناة للتفاهم مع أبناء جنسه[1]، ثم استعار الخالق تلك الوسيلة ذاتها لتعليم الإنسان حقائق العالم وأسراره[2]، وندبه إلى التفكّر في آياته الآفاقية والأنفسية، والتدبّر في كلامه المنزل إليه من عنده، والانطلاق نحو الأهداف السامية بقدم واثقة يحدوها فكر رصين ورؤى متماسكة.

والتفكّر في الآيات مآله العلم، وغايته اليقين والقطع، وفي هذا السياق حثّ القرآن الكريم على نيلِ ما هو يقيني من المعارف، ونبذ ما هو ظنيّ منها مشوب بالشك والارتياب، لكننا في مقابل ذلك نشاهد اليوم بعض الآراء التي تفسح المجال لأرَضية الشك والنسبية بالتوغل إلى روح المعرفة الدينية لتنخر أُسسها. السؤال المثار هنا هو، إلى أي مدى يمكن الوثوق بفهمنا للنصوص الدينية والقرآن بشكل خاص؟ بعبارة أخرى، هل يبلغ فهمنا للنصوص الدينية درجة اليقين، أم أن الشك والظن مخالط له أبداً؟

---

[1]) اللّه سبحانه موضوع تعليم اللغة والبيان بعد خلق الإنسان في موضعين من القرآن الكريم، فقد ذكر موضوع الكلام المنطوق في سورة الرحمن بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإنسان عَلَّمَهُ الْبَيانَ﴾ الرحمن: ١ ـ ٤.

أما بشأن الكتابة فقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإنسان مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الإنسان ما لَمْ يَعْلَمْ﴾ العلق: ١ ـ ٥.

[2]) ﴿إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ يوسف: ٢. ﴿فَإِنَّما يَسَّرْناهُ بِلِسانِكَ﴾ مريم: ٩٧.

تبدأ هذه المقالة بتبيين ثلاث مراتب من الفهم ـ هي اليقين والظن والشك ـ ثم ننتقل منها إلى تقويم طرق كسب العلم من القرآن من حيث درجات الفهم.

درجات الفهم

استخدم القرآن في آياته ألفاظاً مثل اليقين والظن والشك، وهي ألفاظ تشير إلى درجات فهم الإنسان للحوادث والموضوعات المختلفة، وقد أكد القرآن على المعرفة اليقينية، وحذر الإنسان من الركون إلى علم يشوبه شك أو ظن.

إن وجود درجات للفهم من الشك إلى اليقين لا تقتصر على العلم الذهني أو الخارجي، بل هي شاملة لفهمنا للنصوص أيضاً، وللتمييز بين ما هو يقيني، عما هو ليس بيقيني من المعارف التي نأخذها من القرآن، علينا أن نحدّد معيار وحدود كل واحد منهما، لذا نبدأ قبل كل شيء بتحديد معنى كل من ((اليقين)) و((الظن)) و((الشك))، وخصوصيات كل منها.

١ـ العلم اليقيني

عرف علماء اللغة ((اليقين)) في ثلاثة تعاريف بأنه:

١) العلم الحاصل عن نظر واستدلال[١].

٢) سكون النفس وثلج الصدر بما علم[٢].

٣) زوال الشك[٣].

يعدّ التعريف الثالث تعريفاً سلبياً، بمعنى أنه يعرّف اليقين بالقطع المقابل للشك، فيما يفهم من التعريفين الأول والثاني أنّ اليقين منظور إليه من زاويتين، إحداهما موضوعية، والأخرى ذاتية، فاليقين من الناحية الموضوعية درجة من

---

١) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، مادة ((يقين)).

٢) انظر: معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، الفرق بين العلم واليقين: ٣٧٤.

٣) انظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٦: ١٥٧، حرف الياء.

العلم تقوم على أساس القطع، وهو بذلك أعمّ من الحسيات والمعقولات.

أمّا من الناحية الذاتية، فاليقين والقطع صفتان ذاتيّتان تطرءان على نفس الإنسان، وهذا النوع من اليقين على قسمين:

١) يقين ذاتي غير مستمد من يقين موضوعي، فربما نشأ عن وهم وخيال.

٢) يقين لا يستند إلى أساس منطقي رصين (أي يقين موضوعي). وما يسمى في علم أصول الفقه بـ ((قطع القَطّاع)) فهو مصداق لهذا النوع من اليقين الذاتي.

وهذا القسم من اليقين الذاتي غير قابل للبرهنة، لعدم استناده إلى يقين موضوعي ومنطقي[1]، أمّا اليقين الذاتي الذي يحصل للقلب والنفس إثر حصول اليقين الموضوعي، فذو قيمة أعلى مما للقطع العقلي المجرد من الاطمئنان النفسي، حيث نسب القرآن الكريم الادراك والاطمئنان واليقين إلى القلب في كثير من آياته، فما أكثر ما يدرك العقل شيئاً ويقطع به لكنه يبقى في النفس محفوفاً بالشك محاصراً بالارتياب.

يقول الإمام الخميني ﵀ في كلام له حول درجات الإيمان: ((ثمة فرق كبير بين الإيمان القلبي والإدراك العقلي، فكثير من الأمور التي يدركها الإنسان بعقله ويبرهن عليها قد لا تبلغ درجة الإيمان القلبي وكماله المتمثل في الاطمئنان، وذلك عندما لا يذعن القلب بما أدركه العقل))[2].

فعلى الإنسان في مجال العقائد أن يحرز يقيناً موضوعياً، لأنّ اليقين الذاتي لو كان من النوع الأوّل فهو لا يستند إلى علم، أمّا الثاني فبعيد المنال، لأنه لا يُكتسَب إلا بطول العبادة والذكر والنسك.

---

١) انظر: عبد الله جوادي آملي، المحاضرات التي ألقيت في معارض القرآن بطهران، محاضرة المعرض السابع، تحت عنوان: ((دور العقل في المعرفة الدينية)).

٢) الإمام الخميني، سر الصلاة: ٤١.

٢ـ العلم الظني

يرفض القرآن الكريم الظن في أكثر من آية ويردع عن العمل به، فيجعله أحياناً مقابلاً للعلم، وأخرى مقابلاً لليقين، نحو قوله تعالى: ﴿**وَما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾ النجم: ٢٨.

وقوله تعالى: ﴿**وَإِذا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيها قُلْتُمْ ما نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا وَما نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ**﴾ الجاثية: ٣٢.

وقد عرف كثير من علماء اللغة «الظن» مرادفاً للشك[١]، أمّا الراغب الإصفهاني (٥١٦هـ) فيقدّم تعريفاً آخر للظن أكثر انسجاماً مع موارد استخدامه في القرآن الكريم، إذ يقول:

«الظن: اسم لما يحصل عن أمارة، متى قويت أدَّت إلى العلم، ومتى ضعُفت جداً لم يتجاوز حدّ الوهم»[٢].

ويعود رفض القرآن للظن إلى كون الظن نوعَ أمارةٍ لا تطابق الواقع، ولكي تتضح الفكرة، نضرب لذلك مثالاً بسيطاً: افرض أنّك سلّمتَ على شخص فلم يرد سلامك، ففي هذه الحالة لو قلت: إن فلاناً متكبر، فإنّ علمك باتصافه بصفة «الكِبر» نحو من الظن، لأن التكبر صفة نفسية، لم تطّلع عليها بصورة مباشرة، بل إنك حكمت بتكبّره استناداً إلى ظاهرة عدم رد السلام، في حين أنّ هذه الظاهرة لا تساوي التكبر، فلربما كان ذلك الشخص مشغول الذهن فلم يسمعك وأنت تسلّم عليه، فالكثير من الصفات التي ينعت بها الناس بعضهم الآخر - كالبخل والحقد والحسد - هي صفات نفسية نطلقها بمجرد اطلاعنا على بعض التصرفات الظاهرية، وهذا ظن كلّه.

وقد يستعمل القرآن كلمة «حُسْبان» ويريد بها الظن أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿**يَحْسَبُهُمُ الْجاهِلُ أَغْنِياءَ مِنَ التَّعَفُّفِ**﴾ البقرة: ٢٧٣.

فهؤلاء يظن البعض أنهم أغنياء لما يبدو على ظاهرهم من التعفّف،

---

١) انظر كل من: معجم مقاييس اللغة، المصباح المنير، لسان العرب، مادة «ظن».

٢) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٣١٧.

والحال أنهم فقراء في الحقيقة.

وجاء في قصة ملكة سبأ مع النبي سليمان عليه السلام أنها لمّا دخلت قصره ظنّت أنها تقف على بُركة ماء، عندما شاهدت تموّجات صورتها على أرضية القصر المكسوّة بالزجاج، قال تعالى: **﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ ساقَيْها قالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوارِيرَ﴾** النمل: ٤٤.

ولابد من التنويه هنا إلى أن العلم الذي يحصل عن طريق الأمارة، يختلف عن ذلك الذي ينشأ عن طريق الآثار والصفات الخاصة بالشيء، وما يطلق عليه القرآن اسم ((الظن)) أو ((الحسبان)) هو ذلك العلم الحاصل عن أمارة لا تكشف عن الواقع، أمّا العلم بالموضوعات عن طريق الآثار والصفات الخاصة بها، فهو نحو من أنحاء البرهان، الذي يعبر عنه اصطلاحاً بالبرهان الإنّي.

حاصل ذلك، إن الأمارات غير الخاصة تبقى نتائجها تتراوح في نطاق الظن، ولا ترقى إلى مستوى العلم، وذلك الظن وإن أمكن منحه الاعتبار في مقام العمل، إلا أنه لا يحلّ مكان العلم مطلقاً.

٣ـ العلم المشوب بالشك

قال أئمة اللغة: الشك خلاف اليقين[1]، فكل علم لا يرقى إلى مستوى القطع المنطقي والموضوعي فهو علم مشوب بالشك.

ولتظهير الحدود الفاصلة بين اليقين والظن والشك، ينبغي الإشارة إلى النقاط التالية:

أولاً: ينقسم الشك ـ كاليقين ـ إلى قسمين: شك موضوعي، وشك ذاتي، فكل قضية لم تنتج عن دليل قطعي فهي قائمة على شك موضوعي، ولكن حينما يتردد البعض في التصديق بقضية مستمَدة من أمور قطعية فذلك يقين منطقي يلابسه شك ذاتي.

---

[1]) انظر: الفيومي، مصدر سابق، مادة ((شك)). وكذلك: حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم٦: ١٠٥، مادة ((شك)).

مثال ذلك، شك كثير الشك، الذي هو نوع من أنواع الشك الذاتي، وقد اعتبر أيضاً أن العلم بالموت من اليقين الموضوعي، لكن الشك فيه شك ذاتي، لأن الإنسان يتعامل مع الموت أبداً كالشاك في وقوعه، رغم كونه ظاهرة يقينية! إذن، فاليقين الموضوعي لا يجتمع مع اليقين الذاتي مطلقاً، وإن أمكن العكس.

ثانياً: إن النسبة بين الشك والظن هي نسبة العموم والخصوص المطلق، العموم في طرف الشك، والخصوص في طرف الظن، فالشك يساوي عدم القطع، إذ كل علم غير قطعي فهو مشوب بالشك، أمّا الظن فلا يطلق إلا بشأن العلم غير القطعي المستند إلى أمارة. لذا بوسعنا أن نسمّي كلّ ظن شكاً، ولكن ليس كل شكٍ بظن. وهذه نصوص القرآن الكريم تؤيد هذه النسبة أيضاً، فقد وصف القرآن الاعتقاد بقتل المسيح عليه السلام بأنه اعتقاد ظني مشوب بالشك، مستخدماً كلتا اللفظتين: الشك والظن، قال الله تعالى في هذا الصدد: **﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَما قَتَلُوهُ وَما صَلَبُوهُ وَلكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلا اتِّباعَ الظَّنِّ وَما قَتَلُوهُ يَقِيناً﴾** النساء: ١٥٧.

ويؤيد الراغب الإصفهاني مستوى هذه النسبة لدى تعريفه للشك، إذ يقول: ((الشك اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عند النقيضين، أو لعدم الأمارة فيهما))[١].

وكلام الراغب هذا وإن كان يوحي بوجود فرق آخر بين الظن والشك، وهو تساوي الطرفين في الشك وعدم ضرورة ذلك في الظن، غير أن طائفةً من اللغويين ترفض هذا الفرق، إذ يقول الفيومي في المصباح المنير: ((قال أئمة اللغة: الشك خلاف اليقين، وهو التردّد بين شيئين سواء استوى طرفاه، أو رجح أحدهما على الآخر))[٢].

---

[١]) الراغب الإصفهاني، مصدر سابق، ص٢٦٥، حرف الشين.

[٢]) الفيومي، مصدر سابق، مادة ((شك)).

إذن، ينبغي القول: إنّ الأمارة فصلٌ مقوِّم للظن، بينما يطلق الشك على كل ما لم يبلغ درجة القطع.

ثالثاً: إذا اكتسبت بعض الظنون الحجيّة في مقام العمل لسبب ما، فذلك لا يشمل العلم المشوب بالشك الذي لا يستند إلى أمارة، وفي قوله تعالى: **﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾** النجم: ٢٨ إشارة - بدليل الأولوية - إلى أن الشك الذي لا يستند إلى أمارة لا قيمة له في مجال المعرفة الدينية قط.

فهم النصوص، ظني أم يقيني؟

بتعليم الله اللغة - نطقاً وكتابة - للإنسان انفتحت أمامه آفاق واسعة، حيث مثلت اللغة وسيلة طيّعة مكّنته أن ينقل إلى الآخرين ما يدور في ذهنه وما يشعر به في داخله من عواطف وأحاسيس. ولقد كان دور اللغة في رقي معارف الإنسان عظيماً لدرجة يمكن معها القول: إن الحضارة البشرية ثمرة البيان والبنان معاً، فبتعليم الله الإنسان البيان أعطاه القدرة على وضع «الأسماء» ثم التكلّم بها نطقاً وكتابة، فالإنسان قادر على أن يضع ألفاظاً للأشياء الخارجية وأحاسيسه الباطنية وتصوراته عن الخارج وما يدور في ذهنه، ثم ينقل أفكاره إلى الآخرين بالتركيب بينها.

إن عملية وضع الألفاظ بإزاء الأشياء المادية المحضة عملية سهلة المؤونة، فلا يعاني الناس كثير صعوبة في نقل أو فهم هذا النوع من الألفاظ، أمّا بشأن القضايا والمعاني غير المادية، أو المعقّدة التي تنطوي على أبعاد وجوانب متعددة، فلا يتم تناقلها أو التفاهم بها بتلك السهولة، الأمر الذي قد يجعل دائرة معاني الألفاظ تتجدّد وتتسع أو تضيق، إلى الحد الذي يعود التعرّف على معناها الأوّل أمراً عسيراً للغاية.

من ناحية أخرى، فإن شغف الإنسان بالجمال جعله يضفي على اللغة من خلال إبداعه للصياغات الأدبية جمالاً ورقة ثم عمقاً ودقة، فكان هذان الأمران سبباً في نشوء ظاهرة التشابه، التي يمكن القول عنها: إنها قدر لا مفرّ منه في

اللغة، لا سيما إذا كانت اللغة فصيحة وبليغة، الشيء الذي يؤدي بدوره إلى حتميّة احتواء النص الأدبي على مداليل مظنونة ومحتملة.

رابعاً: ينبغي أن لا يغيب عن وعينا أن اللغة ليست نشاطاً فردياً محضاً، بل هي وسيلة تواصل جمعي، وهذا معناه أن وضع الأسماء للذوات والمعاني واستخدامها في التخاطب بين الأفراد لن يغدو ممكناً ما لم تلتقي جماعة من الأفراد في أفكار مشتركة، لذا فقد تشترك جماعة داخل كيانها بمجموعة مشتركات، تختلف بشأنها مع جماعة أخرى، فتشكل تلك المشتركات أعرافاً خاصة داخل السياق اللغوي المحلي تضاف إلى لغة العرف العام.

وبذلك يتضح ما سيحدث لو أراد الله التحدّث إلى خلقه بلغتهم، إذ إن الكثير من الأفكار والمعاني التي يريد الخالق إيصالها للإنسان ليس لها نظائر مرادفة في الفكر البشري[1]، وهذا يؤدي إلى مضاعفة مواقع التشابه في النصوص الدينية، الأمر الذي يفضي إلى تسرّب الشك والظن والاحتمال إلى ذهن المخاطب.

وقد اعتمد القرآن الكريم نظاماً يعالج الخلل الناجم عن التشابه، وذلك بتوزيع مجموعة آيات محكمة إلى جانب الآيات المتشابهة، أمّا الغموض الذي قد يكتنف بعض جوانب المدلول القرآني مع تمادي الأيام وضياع بعض القرائن المقامية، فلابد من الرجوع بشأنه إلى المصادر المعتبرة لإبداله بمدلول قطعي. ولكن ليس لنا أن نتوقّع الظفر بفهم قطعي لمراد الباري بشأن التفاصيل كلّها، لأن ألفاظ القرآن وكذلك المصادر المعتمدة في فهم القرآن ليست جميعها على مستوى واحد من الظهور والوضوح.

أقسام اللفظ من حيث الظهور والخفاء

[1]) ولعلّ المراد من الحديث القائل: ((إياك أن تفسّر القرآن برأيك حتى تفقهه من العلماء، فإنه رُبَّ تنزيل يشبه بكلام البشر وهو كلام الله وتأويله لا يشبه كلام البشر)) هذا المعنى. انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار٨٩: ١٠٧.

لا شك أن ألفاظ وعبارات أيّ نص متفاوتة في قدرتها على ترجمة مراد المتكلّم، وقد قسّم علماء الأصول اللفظ من حيث خفائه وظهوره تقسيمات عدّة[1]، ولكن يمكن القول: إن الألفاظ والعبارات القرآنية تقسّم من حيث بيانها لمراد الباري إلى مجموعتين رئيسيتين:

الأولى: الألفاظ التي تدلّ على مراد الباري دلالةً واضحةً.

الثانية: الألفاظ التي ليس لها مدلول واضح، أو أنّ مدلولها لا يبين مراد المتكلّم.

وكل من المجموعتين ينقسم إلى ثلاثة أقسام: فالمجموعة الأولى تقسم إلى ظاهر ونصّ ومحكم، وتقسم الثانية إلى خفي ومجمل ومتشابه.

وإليك تعريف مختصر بكل واحد من هذه الأقسام:

١ ـ **الظاهر**: هو ما دلّ بذاته ـ دون الاستعانة بأمر خارجي ـ على المعنى المراد منه، مع بقاء احتمال دلالته على معنى آخر. وعليه، فظاهر الألفاظ بذاته لا يحظى بمستوى كاف من القطعية، بل إن قطعيّة مدلوله تتعيّن وفق علاقته بنصوص وظواهر أخرى، فهناك إلى جانب المعنى الظاهر للألفاظ معان أخرى محتملة هي التي تفسح المجال للتأويل[2]، فلو كان اللفظ عاماً لاحتمل التخصيص، ولو كان مطلقاً لاحتمل التقييد، وإن كان خاصاً لاحتمل التعميم، أو لاحتمل حمله على معناه المجازي أو المنقول.

٢ ـ **النص**: لغةً هو رفع الشيء وإظهاره[3]، واصطلاحاً هو اللفظ أو الكلام الذي يدلّ على معنى معيّن بوضوح ـ دون معونة شيء آخر ـ بحيث ينسجم

---

[1]) انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه١: ١٤٥، ١٤٦، ١٩٥؛ محمد حسن هيتو، الوجيز في علم أصول التشريع الإسلامي: ٢٤٣؛ فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: ١٨٩؛ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه: ٣٤١.

[2]) مرادنا من التأويل هنا، معناه المصطلح في علم الأصول، وهو: حمل اللفظ على معنى غير ظاهر.

[3]) ابن منظور، لسان العرب، مادة ((نصّ)).

ذلك المعنى مع سياق الكلام، ويعبّر عن المقصود الأول من نزول الآية[1].

والنص أجلى من الظاهر وأوضح، ووضوحه راجع إلى القرينة التي ينصبها المتكلم مع الكلام المسماة بسياق الكلام[2] مثال الظاهر قوله تعالى: ﴿**ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ الحشر: ٧، حيث تدل هذه الآية على وجوب الطاعة لكلّ أوامر النبي ﷺ ونواهيه، في حين أن السياق يدلّ على وجوب طاعة النبي في خصوص تقسيم الفيء، أي إن الآية توجب على المسلم طاعة النبي في أمر تقسيم الفيء، أمّا دلالتها على مطلق الطاعة له ﷺ، فهي دلالة ثانوية تابعة[3].

إذن، دلالة النص على مراد المتكلم دلالة قطعية.

٣ ـ المحكم: لغة هو الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب فيه[4]، ويسمّى الكلام محكماً إذا كان صريحاً غير محتاج إلى سواه. وتسمى اللفظة أو الجملة في القرآن محكمة إذا دلّت على مراد الله دلالةً واضحةً لا تحتمل التأويل ولا النسخ أو التبديل، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ العنكبوت: ٦٢[5].

والفرق بين المحكم والنص هو: أن النص يحتمل النسخ والتبديل في زمن

---

[1]) انظر: فتحي الدريني، مصدر سابق، ص٥١.

[2]) والمراد من ((السياق)): كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو حاليّة كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع. محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة لعلم الأصول: ١٤٣؛ وانظر أيضاً: محمد كاظم شاكر، أساليب تأويل القرآن: ٣٠٠.

[3]) انظر: عبد الكريم زيدان، مصدر سابق، ٣٣٩.

[4]) انظر: ابن منظور، مصدر سابق، مادة ((حكم)).

[5]) انظر: محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي١: ١٦٥ ـ ١٦٦.

النبي ﷺ، بينما لا يحتمل المحكم النسخ ولا التبديل[1].

أقسام المحكم: وقد قُسمت الآيات المحكمات إلى الأقسام التالية:

أ ـ الآيات الدالة على أصول الدين ومبادئه الأساسية الثابتة التي لا تمسّها حركة الزمان بتغيير، كالإيمان بالله والملائكة والكتب السماوية ويوم القيامة[2].

ب ـ الآيات الدالة على المبادئ والأسس العامة للأخلاق والفضيلة التي تنسجم مع الفطرة ويحكم العقل بحسنها، نحو قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ الإسراء: ٣٤، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُرْبى**﴾ النحل: ٩٠.

ج ـ الآيات الدالة على قبح الرذائل الخلقيّة كالظلم والخيانة، نحو قوله تعالى: ﴿**فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُما**﴾ الإسراء: ٢٣، وقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَماناتِكُمْ**﴾ الأنفال: ٢٧.

د ـ الآيات التي تخبر عن الماضي أو المستقبل، كأخبار الأمم السابقة والأنبياء الماضين، وأخبار أهل النار وأهل الجنة[3].

هـ ـ الآيات التي تتضمن تعبيراً دالاً على دوام الحكم وأبديته، نحو قوله تعالى: ﴿**وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْواجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً**﴾ الأحزاب: ٥٣، فلفظة ((أبداً)) الواردة في الآية توصد الباب أمام أي تأويل أو نسخ لحكمها.

٤ ـ الخفي: هو ما كانت دلالته واضحة على المعنى، لكنه مشكوك في شموله لبعض المصاديق الخارجية، نحو لفظتي المَيسِر والربا الواردتين في القرآن، إذ قد يقع التردّد في شمول الأولى لبعض الألعاب الترفيهية، وشمول

---

[1]) انظر: فتحي الدريني، مصدر سابق، ٦١.

[2]) وهناك أمثلة كثيرة على ذلك، نذكر منها: الآية ٧ من سورة الحديد، والآية ١٧٧ من سورة البقرة.

[3]) منها على سبيل المثال: الآية ٢٣ من سورة آل عمران، والآيات ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨٥، ٨٦، ٨٧ من سورة الأنعام.

الثانية لبعض العقود والمعاملات السائدة في عصرنا.

إنّ كون المصاديق الخارجية عرضةً للتغيّر والتبدل الدائم، والتوالد والتجدد، يتطلب منّا دقةً خاصةً لدى تطبيق مفردات الكتاب والسنّة على المصداق الخارجي تجنبنا حالات التطبيق الظني، خصوصاً إذا كان التطبيق فيها يؤدي إلى فرض تكليف على الناس - حرمةً أو وجوباً - يتعارض مع الأصول العقلية والعقلائية كأصلي البراءة والصحّة.

٥ . **المُجمل:** هو ما كان غير بيِّن في دلالته على المعنى، يكتنفه غموض والتباس، ناجمَين عن وجود احتمالات مختلفة بشأنه ليس لأحدها أرجحية قاطعة على سائر الاحتمالات، فيحتاج ترجيح أحد الاحتمالات إلى دليل من خارج النص.

أمّا العوامل الموجدة للإجمال والالتباس في المعنى المراد منها فهي كثيرة منها: غرابة الاستعمال، الاشتراك اللفظي، نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر، عدم تحديد مرجع الضمير، اختلاف وجوه الإعراب، اختلاف القراءات، الاختلاف في نوع الاستثناء، الاختلاف في تحديد المستثنى منه، ونظير ذلك.

٦ . **المتشابه:** ويطلق على اللفظ الذي له أكثر من معنى، فلا يبين مراد الخالق، ويطلق اصطلاحاً على الآيات التي يؤدي الالتزام بمعناها الظاهري إلى أحد أمرين:

أ) وصف الخالق بصفات سلبية مثل الظلم والجهل.

ب) نعت الخالق ببعض صفات المخلوق مثل الحركة والتجسّم والتحيّز.

النسبة بين المجمل والمتشابه والفرق بينهما

اعتبر بعض الباحثين أن النسبة بين المتشابه والمجمل هي من قبيل العموم والخصوص المطلق، فالمجمل عام والمتشابه أخص، ففي كل متشابه إجمال، ولكن ليس كل مجمل بمتشابه[١].

---

١) انظر: محمد هادي معرفت، تلخيص التمهيد١: ٤٦٣.

والفرق بين المتشابه والمجمل كامن في منشأ كلّ منهما، فليس منشأ التشابه غرابة الاستعمال أو اشتراك اللفظ، بل منشؤه عمق المعاني المراد بيانها وضيق الألفاظ قياساً بها، ولكي يقرّب الخالق المعاني الرفيعة إلى ذهن الإنسان صاغها له في قالب لغوي حسي فرضته المرجعية المادية للغة البشرية.

خامساً: ليس هناك من غموض (تشابه) في معنى الألفاظ الواردة في الآيات المتشابهة، بل الغموض صادر من خصوصية ومستوى موضوع الكلام، من قبيل صفات الخالق وقضايا الغيب، ونظائر ذلك.

مناهج رفع التشابه

للباحثين في علوم القرآن عدة مناهج في تفسير الآيات المتشابهة، أبرزها:

١ ـ إن العقل الإنساني عاجز عن إدراك المعنى الذي يقصده الخالق، أي أن مراد الخالق لن يعرف كما هو، وذلك رأي عامة علماء أهل السنّة[١]. وهذا يعني، أن أي تفسير للآية المتشابهة سيبقى مصحوباً بالظن غير مفارق للشك.

٢ ـ تفسير الآيات المتشابهات بإرجاعها إلى الآيات المحكمات. وممن تبنى هذا المنهج من المفسّرين العلامة الطباطبائي، حيث يقول في تفسيره الميزان: «والقرآن يفسر بعضه بعضاً، فللمتشابه مفسِّرٌ وليس إلا المحكم، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿**إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ القيامة: ٢٣، فإنه آية متشابهة، وبإرجاعها إلى قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ الشورى: ١١، وقوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ**﴾ الأنعام: ١٠٣، يتبين أن المراد بها نظرة ورؤية من غير سنخ رؤية البصر الحسي، وقد قال تعالى: ﴿**ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى أَفَتُمارُونَهُ عَلى ما يَرى** (إلى أن قال) **لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى**﴾ النجم: ١١ ـ ١٨، فأثبت للقلب رؤية تخصّه، وليس هو الفكر، فإنّ الفكر إنّما يتعلّق بالتصديق والمركب الذهني، والرؤية إنّما تتعلّق بالمفرد العيني، فيتبين بذلك أنه توجُّهٌ من القلب ليست بالحسية المادية،

---

[١]) انظر: خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده: ٣٥٦.

ولا بالعقلية الذهنية، والأمر على هذه الوتيرة في سائر المتشابهات))[1].

٣ ـ إحالة الآيات المتشابهة إلى المحكمة، دون ان تُفسَّر بها، إذ يرى صاحب تفسير (منهاج البيان) أن الآيات المحكمة حاكمة على الآيات المتشابهة، بمعنى أن إحالة المتشابهات إلى المحكمات تنبّهنا إلى أن المراد من الآية المتشابهة ليس معناها الظاهري قطعاً، ولكن دون أن يعيننا ذلك في تشخيص المراد منها بالضبط.

بعبارة أخرى، إن غاية ما تفعله الآيات المحكمة هو أنها تنفي الظهور الأولي للآية المتشابهة، لكنها لا تقدّم توضيحاً بشأن معناها المراد منها[2]. ولتوضيح ذلك نأخذ المثال المتقدم، حيث نجد أننا استنتجنا امتناع رؤية الخالق بالعين استناداً إلى الأدلة والقرائن العقلية والآيات المحكمات[3]، لكن ذلك لم يسعفنا في تشخيص طبيعة تلك الرؤية. ويعتقد البعض أن علم المتشابهات مختصّ بالراسخين في العلم (النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام) وأن على الجميع استلهام الأحاديث التي قالها هؤلاء الراسخون في تفسير الآيات المتشابهة للكشف عن معناه[4].

مصادر أخرى لفهم النص

عندما يفتقد لفظ أو جملة قرآنية لمدلول قطعي بذاته، فلا محيص لفهم المراد القطعي للخالق من التماس نصوص ومصادر أخرى من خارج النص القرآني.

وأهم المصادر التي تلتمس عادة لفهم النصوص القرآنية هي:

---

[1]) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن٣: ٤٣ ـ ٤٤، في تفسير الآية ٧ من سورة آل عمران.

[2]) انظر: محمد باقر ملكي ميانجي، لمحات من علوم القرآن:٦٧.

[3]) انظر: المصدر نفسه: ٦٦ ـ ٦٧.

[4]) انظر: المصدر نفسه: ٦٦ ـ ٦٧.

١- مصادر اللغة والأدب: تعدّ مراجعة مصادر اللغة وقواعد الأدب كالصرف والنحو والبلاغة، محوراً أساسياً من المحاور المعتمدة في التفسير. ولكن ينبغي أن نعرف أن معيار صحّة المعنى اللغوي المكتشَف هو موارد استعمال اللفظ في عصر نزول القرآن. ولنعلم أيضاً أن تطبيق القواعد الأدبية قد لا يؤدّي دوماً إلى اليقين المطلوب، خصوصاً بعض قواعد البلاغة، فأنت تجد مثلاً أن علماء البلاغة ذكروا لبعض المسائل وجوهاً عدّة، كما في مسألة حذف وإثبات المسند إليه أو تعريفه وتنكيره أو تقديمه وتأخيره، فيتبنى مفسّر أحد الوجوه، بينما يختار غيره وجهاً آخر، وذلك إنّما وقع لعدم قطعية أحدها، فيذهب كل منهما مذهبه مستنداً في تأكيد دعواه إلى قرينة ظنية.

٢ . الأخبار: تفيد بعض الأخبار اليقين، كالأخبار المتواترة، وكذلك الأخبار المحفوفة بقرائن قطعية، فهذه الأخبار صالحة لإفادتنا معرفة قطعية بمراد الخالق. أمّا أخبار الآحاد فهي بمثابة الأمارات التي لا تفيد إلا الظن، فما نفهمه من آية قرآنية بناءً على خبر الواحد لا يعدو كونه فهماً ظنياً، بل لقد عدّ كثير من متقدّمي العلماء ومتأخريهم أخبار الآحاد ساقطة عن الحجية إلا في الأحكام الشرعية.

وفي ذلك يقول الشيخ الطوسي في مقدمة تفسيره التبيان: ((ومتى كان اللفظ مشتركاً بين لفظين... فلا يُقبَل في ذلك خبر الواحد، خاصةً إذا كان مما طريقه العلم، ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة، فلا يقبل من الشاهد إلا ما كان معلوماً بين أهل اللغة، وشائعاً بينهم، وأمّا طريق الآحاد من الروايات الشاردة، والألفاظ النادرة، فإنه لا يُقطع بذلك، ولا يُجعل شاهداً على كتاب الله، وأن يُتوقف فيه، ويُذكر محتمَله، ولا يُقطع على المراد منه بعينه))[1].

ويقول العلامة الطباطبائي بهذا الصدد أيضاً: ((إنّ الحجة الشرعية من

---

[1]) محمد بن حسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن١: ٦.

الاعتبارات العقلية، فتتبع وجود أثر شرعي في مورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي، والقضايا التاريخية والأمور الاعتبارية لا معنى لجعل الحجية فيها، لعدم اثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً، وتعبيد الناس بذلك))[1].

٣ . العقل: لا شك أنّ الفهم والتفاهم قائمان على أساس العقل، فمعرفة الخالق والتصديق بالنبي ﷺ لا تعتمد على غير العقل، فالعقل والتدبر واستقامة التفكير جزء لا يتجزء من حقيقة الإنسان كما أرادها لها خالقها. وللإنسان القدرة على معرفة وتمييز الأمور بواسطة معايير وموازين مركوزة في عقله، تعرف عادةً بالقواعد العقلية، والتي منها استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، واستحالة اجتماع الضدين، على مستوى العقل النظري، وكذلك قاعدة الحُسن والقُبح العقليين على مستوى العقل العملي.

أمّا الأسس والقواعد التي تستند إلى الظن ـ كالقياس والاستحسان ـ فهي خارجة عن نطاق الأدلة العقلية.

٤ ـ الشهود العرفاني: تحتوي التفاسير ذات الطابع العرفاني الباطني على تفسيرات للقرآن لا تعبأ بالمعنى اللغوي والقواعد الأدبية، ولا تتفق مع ظواهر ونصوص سائر الآيات، أو مع الأخبار والأحايث، ولا تؤيّدها القواعد العقلية القطعية، فيُدّعى أحياناً أنّ هذه التفسيرات مستمدّة من شهود عرفاني، وأن المفسّر قد أدرك هذه المعاني إدراكاً يقيناً عينياً.

والحق أن هذه التفسيرات لو أفادت يقيناً، فهو لا يتعدّى شخص المفسر، وهي لا تستحقّ عدّها يقيناً موضوعياً ومنطقياً، ويبدو أنّ بعض المفسرين قد استلهموا آراءهم بشأن كثير من الموضوعات من يقينهم الذاتي، وترسّموها في إطار تصوّراتهم الخاصة بشأن الله والعالم والإنسان، لذا فإنّ قيمة هذه

---

[1]) محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ج١٠، ص٣٥١، تفسير الآيات ٧٧ إلى ٨٣ من سورة هود (البحث الروائي).

التفسيرات لا تتجاوز مستوى يقين وقطع القطّاع! ولا أدلّ على ذلك من وجود الاختلاف البيّن بين هذه الطبقة من المفسرين في تفسير الآية الواحدة، اختلافاً يأبى الجمع والتوفيق.

النتيجة

نستنتج من مما مرّ آنفاً النتائج التالية:

١ ـ تقسّم المعارف التي يحصل عليها الإنسان من حيث مستوى بعثها للاطمئنان في النفس إلى ثلاث مراتب: اليقين والظن والشك، فاليقين علم قطعي، والظن علم يحصل عن طريق أمارات عامة مشتركة، أمّا الشك فيطلق على مطلق عدم القطع، سواء كان طرفا الشك مستندَين إلى أمارة، أو كانا محض احتمال.

٢ ـ يتولّد كل من اليقين والشك في مجالين: المجال الذاتي والمجال الموضوعي، ولا ينبغي الخلط بين المجالين.

٣ ـ إن التشابه في الألفاظ والعبارات من خواص اللغة، ولا سيما اللغة التي تتوافر على جوانب وأبعاد أدبية، وقد أدى عدم التطابق التام بين الحقائق الموحاة مع مديات الفهم البشري إلى تكثيف ظاهرة التشابه في النصوص السماوية، وقد جاء نظام إحالة المتشابهات إلى المحكمات نظاماً متماسكاً، يرمي إلى تبديل العلم المشوب بالشك والظن بعلم يقيني.

٤ ـ ينبغي التمييز لدى تفسير القرآن بين المداليل الظنية والمداليل القطعية، والعمل على تحويل المداليل الظنية إلى مداليل يقينية بالاستعانة بمنظومة النص القرآني، ومراجعة سائر المصادر المفيدة للقطع.

الثقافة الدينية والعالم المعاصر

إشكالية التواصل وأزمة التصادم

الشيخ أحمد الواعظي

ترجمة: زين العابدين شمس الدين

مقدمة

تواجه العديد من المفاهيم إشكاليات في تعريفها وتحديد المراد منها، من قبيل الثقافة والدين والحرية والسعادة والعدالة، فمن الصعوبة بمكان تعريف هذه المصطلحات تعريفاً دقيقاً وجامعاً، يكون محلّ اتفاق الجميع، وإذا أجلنا النظر في دوائر المعارف وموسوعات العلوم الاجتماعية والإنسانية، فسوف نعثر ـ بلا تردّد ـ على أكثر من مئة تعريف لكلمة الثقافة، ومع غضّ النظر عن ذلك، يمكن الإتيان بتعريف تسامحي وتقريبي للثقافة نقول فيه: إن ثقافة أي مجتمع عبارة عن مجموعة من الحقائق والقيم والتقاليد المعمول بها، التي تتأثر بطريقة العيش والأعمال الاجتماعية والإبداعات الفنية لهذا المجتمع، وبناءً على هذا، تحكي الآداب والتقاليد والأعمال الدينية، ومظاهر الحزن والفرح، والأشكال الأدبية والفنية وغير ذلك... كلّ هذه الأمور تحكي ثقافة أيّ مجتمع، وتؤثّر عليه بشكل أو بآخر، كما أنها تتأثر به أيضاً.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا التعريف للثقافة، سيغدو الإنسان بطبيعته موجوداً ثقافياً، بل لا يمكن أن نجد مجتمعاً على مرّ التاريخ خالٍ عن ثقافةٍ مختصّة به.

ويعتبر الدين صاحب السهم الأكبر ـ من هذه المؤثّرات ـ في بناء ثقافة المجتمعات الإنسانية، بل يمكن أن يقال: إن الدين في أيّ مجتمعٍ من مجتمعات القرون الأخيرة هو المؤثر الوحيد في بناء ثقافته، لأن ثقافة أكثر المجتمعات

البشرية عبارة عن مزيج من ثقافات أخرى، وهي مدانة لعدّة عناصر وأسس... يمكن أن يكون الدين أهمها، فعلى سبيل المثال، نلاحظ الحضارة الغربية المعاصرة وثقافتها، فإنّ تطوّرها وإن كان يبتني - بشكل أو بآخر - على نتائج العلوم التجريبية، إلا أنه لا يمكن إنكار أن للدين المسيحي - مع تحولاته التاريخية كافّة - سهماً في التأثير عليها، كما هو الحال في الثقافة الإيرانية المعاصرة، فإنها مدانة لثلاثة أركان: الثقافة الإيرانية القديمة، والثقافة الغربية، والأهم من ذلك التعاليم الإسلامية، وبناءً على هذا، تشغر الثقافة الدينية حيّزاً هاماً من الثقافة العامة للمجتمعات.

وبدورنا هنا، سوف نعرض لبيان وضع الثقافة الدينية في العالم المعاصر، مجيبين - باختصار - على السؤال الأساسي التالي: هل يمكن الحديث عن صيانة الثقافة الدينية، وحفظ الهوية الإسلامية، في ظلّ تطور وسائل الاتصال، وفي عصر التحوّلات الاجتماعية والثقافية الواسعة، والهيمنة القوية لقيم الحضارة المادية والصناعية على المجتمعات، مع تزايد وانتشار نمط الحياة الغربية؟

يظنّ البعض أن أيّ اندماج مع الحضارات والثقافات الأخرى، وخصوصاً الحضارة الغربية المعاصرة، سوف يكون سبباً لاضمحلال الثقافة الإسلامية وتغييبها عن واقع الحياة، والطريق الوحيد للحفاظ على هذه الثقافة والهوية الإسلامية - بنظر هؤلاء - منحصر في الانزواء الثقافي، والابتعاد عن الأخذ مطلقاً بنتائج المدنية الحديثة.

هذا الظن هو الذي جعلنا نطرح السؤال الأساسي المتقدّم، والجواب عليه سيظهر عبر الإشارة المختصرة إلى مجموعة نقاط:

التغير والتبدل الثقافي

يعتبر التغير الثقافي واقعاً لا يمكن اجتنابه أو الفرار منه، لأن الإنسان موجود مؤثر في محيطه ومتأثر به كذلك، ويمكنه بشخصيته المبدعة أن

يجري تجارب عديدة على أنماط مختلفة من الحياة، واكتشاف طرق اقتصادية واجتماعية متعددة، كما ويمكنه أيضاً أن يظهر الكثير من تجلياته الذاتية والفكرية عبر إبداعاته الفنية والأدبية، وعلى صعيد آخر، تتواصل المجتمعات الإنسانية على الدوام فيما بينها على المستويين الثقافي والاقتصادي، رغم الاختلاف الإثني والقومي بينها، وما هي عليه من تعدّد في الطبائع والعلاقات وتغاير في الأفكار والثقافات. وهذا التواصل والارتباط بين المجتمعات يستتبع بشكل طبيعي حصول تأثير ثقافي متقابل، يؤدي إلى انتقال التجارب الاجتماعية، وتبادل النتائج المختلفة من مجتمعٍ إلى آخر.

وبعبارة أخرى، إن التغير الثقافي يمثّل نتيجة طبيعية للاختلاف الإثني وتنوّع الجماعات الإنسانية، ويكشف القرآن الكريم عن هذه الحقيقة، معتبراً أن سرَّ التنوع العرقي وتعدّد الشعوب والقبائل، يكمن في تهيئة الأرضية المناسبة كي يتمّ التعارف بين الناس، واستفادة كل شعب من تجارب الشعب الآخر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ الحجرات:١٣.

من هنا كان التغير الثقافي من حيث هو تغير ثقافي، لا يتصف بشيء من الإيجابية أو السلبية، بل الاتصاف بهما يتبع الوجهة التي يسير إليها هذا التغيير، وتتشكل نتيجته النهائية على أساسها، فأحياناً يكون احتكاك أمةٍ بأمّةٍ وحضارةٍ بأخرى، موجباً لتقدم ثقافة هذه الأمة واستغنائها، لذا يأخذ هذا الاحتكاك شكلاً إيجابياً، فيما يغدو أحياناً أخرى سبباً في اضمحلال قسم من العناصر الحية والمتطوّرة في هذه الثقافة، وهذا ما يسمى بـ "التحوّل الثقافي"، وهناك العديد من النماذج التاريخية لهذين القسمين من التغيير - الإيجابي والسلبي - في ثقافات الأمم السابقة، فمثلاً نرى أن الدين الإسلامي قد غيَّر ثقافة العرب الجاهليين تغييراً مميَّزاً، حتى أضحت الحضارة الإسلامية العظيمة التي كانت في أوجها في القرون الوسطى، ثمرة عمل مركّز على نشر التعاليم الإسلامية في العالم الإسلامي، ومن جهة أخرى نلاحظ الدور البالغ الذي لعبته

الحضارة الإسلامية وثقافتها في التأثير على الحضارة الغربية المعاصرة أيضاً، ففي زمن الحروب الصليبية، تعرّفت أوروبا على الكثير من المنجزات الهامة لثقافة الإسلام وحضارته، الأمر الذي أدّى إلى خلق آثار فائقة الأهمية تركت بصماتها على تكوّن الحداثة الأوروبية نفسها.

إن للتغير السلبي للثقافة - الذي يعبر عنه بالتحوّل الثقافي - مراتب ودرجات مختلفة، فتارة يكون التحول الثقافي في مجتمعٍ ما تدريجياً وغير محسوس، وتارة أخرى يكون جذرياً من أصوله، كما أن حجم هذه التحولات السلبية ليست متساوية، بل تختلف باختلاف الموارد، فبعد وفاة الرسول الأكرم ﷺ حصل تحوّل كبير على ثقافة المجتمع الإسلامي، حيث تغيرت الكثير من قيم الإسلام وحقائقه الغنيّة، لتأخذ شكلاً ولوناً آخر لها، فقد نجح الرسول ﷺ خلال فترة ثلاثة وعشرين عاماً في تشييد بعض المفاهيم في نفوس المسلمين، من قبيل المساواة، وعدم الولاء للقبيلة، والعدالة، والابتعاد عن الاختلافات الطبقية والعرقية، وتثبيت روح الفداء والإيثار في سبيل الله... إلا أن هذا لم يستمر طويلاً، فسرعان ما عادت الحياة إلى سابق عهدها، وسادت الثقافة الجاهلية بعد وفاته ﷺ، وتبدّلت بعض القيم والمبادئ الإسلامية.

ويكشف الإمام علي عليه السلام عن هذه الحقيقة المرّة، شاهداً على عودة المجتمع الإسلامي مرةً أخرى إلى عهد الانحطاط الجاهلي، بدلاً عن الاعتصام بالحبل الإلهي، والحفاظ على القيم والمبادئ الإسلامية، وذلك عن طريق التمسك بمفاهيم وأحكام موروثة عن الجاهلية، حيث يقول: "ألا وإن بليتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم ﷺ، والذي بعثه بالحق لتُبلْبلُنّ بلبلة"[1]، وفي مكان آخر يقول عليه السلام: "ألا وإنكم قد نفضتم أيديكم من حبل الطاعة، وثلمتم حصن الله المضروب عليكم بأحكام الجاهلية"[2].

وهناك الكثير من الشواهد التاريخية التي تؤكد وقوع تحوّل ثقافي بعد

---

[1]) محمد عبده، شرح نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام، دار المعرفة، بيروت، ١ : ٤٧.

[2]) المصدر نفسه ٢ : ١٥٤.

وفاة الرسول ﷺ، وسوف نقتصر على الإشارة إلى نماذج منها:

فعلى سبيل المثال، بذل الرسول ﷺ جهداً كبيراً للقضاء على التبعية القبلية والولاء الأعمى للعشيرة، محكّماً مكانها العلاقة القائمة على أساس الإيمان، حتى وصل الأمر بهم إلى أن يقف الأخ أحياناً مقابل أخيه في الحرب، والأب مقابل ابنه لاختلافهما في الإيمان والكفر.. لقد علّمهم الرسول أن الجميع أخوة في الإيمان، وأن الإيمان مقدّم على الدم والقومية والقبيلة، لكن بعد وفاة الرسول ﷺ، شاهدنا عملية إعادة إحياء الولاء القبلي تدريجياً، وكشاهد على ذلك ينقل لنا التاريخ أن النجاشي وهو أحد أصحاب الإمام علي عليه السلام وشاعره في حرب صفين، شرب في أحد أيام شهر رمضان الخمر مع صديقه المسيحي، فحدَّه علي عليه السلام، فقام طارق بن عبد الله أحد قوّاد عسكر علي عليه السلام وكان من قبيلة النجاشي فقال ـ معترضاً على إجراء الحد ـ لقد " أوغرت صدورنا وشتّت أمورنا"، وقد أدّى به ذلك إلى الانتقال ـ عقب هذه الحادثة ـ إلى معسكر معاوية[1].

ويمكن أن نسجل شاهداً آخر على التحول الثقافي بعد وفاة الرسول ﷺ، وهو رواج طلب الدنيا وادّخار الأموال بين المسلمين الأوائل، فالكثير من أصحاب الرسول الذين كانوا قد تعلّموا منه الإيثار والإنفاق ومساعدة الفقراء، توجهوا بعد وفاته إلى جمع الذهب وتكديس الأموال، فبعد وفاة عبد الرحمن بن عوف ـ وهو أحد الصحابة ـ احتاج ورثته؛ لتقسيم الذهب الذي كان لديه؛ إلى أن يقطعوه بالفأس، وكذلك كان حال بعض الصحابة أمثال طلحة والزبير، حيث ينقل التاريخ أنه كان لديهما ـ عند وفاتهما ـ آلاف الجواري والغلمان والأنعام.

التغيير الثقافي: تلقائي ومدروس

---

[1]) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، ٤ : ٨٩.

يرجع التغير الحاصل في المجتمع إلى شكلين:

الشكل الأول: التغيير الذي يعبّر عنه بـ "التغيير الثقافي العادي"، وهو يحكي عن تحول ثقافي عادي وطبيعي، فكل مجتمع بشري يتأثر بشكل تدريجي وطبيعي عبر الاحتكاك بمجتمع آخر، مما يؤدي إلى تبادل النتائج العلمية والثقافية معه، ويحصل كل منهما ـ نتيجة ذلك ـ على خلاصة تجارب الآخر، كما ويمكنه من الاستفادة من سائر العوامل الاقتصادية والسياسية الأخرى، وهذا التغير الثقافي المتبادل قد يترك أثراً سلبياً في بعض الأحيان، وقد يكون ذا نتائج إيجابية في أحيان أخرى. وعادةً ما يكون المؤثر الأكبر في هذا الاحتكاك والتبادل هو المجتمع الذي يمتلك مخزوناً ثقافياً أكبر من غيره.

إذن، فهذا النوع من التغيير يعبر عنه بالتغيير التلقائي والعادي، وظهوره واضح في جميع المجتمعات، حتى أنه لا يكاد يخلو مجتمع من هذا التغيير، ولو ضمن مرتبة من مراتبه.

الشكل الثاني: التغيير الثقافي الذي لم يحصل بشكل طبيعي، بل جرى ضمن عملية مخطط لها من قبل، وهو في الواقع تغيير "مهندَس ثقافياً" يهدف إلى تغيير العناصر الثقافية في المجتمع، وهذا الشكل من التحوّل الثقافي يحصل عادة نتيجة حركة إرادية مخطط لها ومدارة من قِبل بعض الأشخاص أو الجمعيات أو الدول أو أصحاب السلطة السياسية والاقتصادية، للوصول من خلاله إلى أهداف خاصة، وهو يحمل في هذه الحالة سمة التنظيم الاجتماعي المخطط له مسبقاً، ويعمل على إحلال عناصر ثقافية جديدة مكان الثقافة القديمة للمجتمع، أو مكان بعضها على الأقل، ويطلق على التغيير الإرادي للثقافة القديمة بثقافة جديدة اسم: "التخطيط الثقافي".

إلا أن مفهوم التخطيط الثقافي أو التغيير الإرادي للثقافة مفهوم مشكّك، بمعنى أنه لا يمكن أن نصدر بحقه حكماً كلياً، لأن تقييمه والحكم عليه يدور مدار أهداف هذا التخطيط ويرتبط بالتغيير الثقافي المزمع تنفيذه، ففي بعض الأحيان يتصف التخطيط لإحداث تغيير ثقافي لمجتمعٍ ما بالإيجابية، بينما

يتصف في أحيان أخرى بالسلبية، ليغدو مصدر قلق على هذه الثقافة.

وكأنموذج على ذلك، الإسلام الذي غيّر الثقافة التي كانت قائمةً في العصر الجاهلي، فقد قام النبي الأكرم ﷺ تدريجياً بوضع أسس الثقافة الإسلامية مكان المفردات والمفاهيم المنحطة في الثقافة الجاهلية، ضمن خطة محكمة واستقامة عالية وعلى طبق الأوامر الإلهية، وكان يوصي أصحابه بذلك، فحينما وجه معاذ بن جبل إلى اليمن أوصاه أن يغير سنّة الجاهلية هناك ويميتها.

لكن الواقع أن المجتمع الإسلامي واجه بعد النبي ﷺ الكثير من محاولات التغيير الثقافية المخطّط لها، ففي عصر بني أمية وبالخصوص في عهد معاوية، تم السعي كثيراً لتغيير المعالم الثقافية للدين الإسلامي الأصيل، فقد قام معاوية بترويج فكرة الجبر بين المسلمين لتثبيت حكومته، وضمان إطاعة الناس للحاكم الظالم، واعتبر انتصاره بصفين شاهداً على رضا الله تعالى بحكومته وكونها محطّ الإرادة الإلهية، وروّج القول بأن حكومته وسلطته هي قضاء إلهي محتوم.

وحينما اعترضت عائشة وعبد الله بن عمر عليه حين أخذ البيعة ليزيد، توسّل معاوية، لإقناع من عارضه في ذلك، بعقيدة الجبر معتبراً أن المسألة من قضاء الله وقدره، وقال: "وإن أمر يزيد من قضاء الله، وليس للعباد الخيرة من أمرهم"[1].

لقد ابتعد معاوية كثيراً في زمان حكومته عن السنّة النبوية، وفرض على العالم الإسلامي نظاماً سلطوياً يقوم على أساس استمالة رؤساء القبائل، وتعميق الهوة بين الطبقات، وخلق تفاضل في المجالات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة.

من جانب آخر، أقدم معاوية ـ في محاولة تغيير ثقافية أخرى ـ على تعبئة

---

[1]) ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، تحقيق علي شيري، منشورات الشريف الرضي، ١ : ٢٠٥.

المساجد والمنابر، وحثّ الخطباء ضدّ علي عليه السلام وطمس منزلته ومكانته في الإسلام. كما أن من خطط التغيير الثقافي الذي قام بها معاوية في الإسلام، أنه حمل أصحابه التابعين له على جعل أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وآله في فضائله، وتحريف بعض الروايات الواردة في تفسير الآيات القرآنية النازلة في علي وأهل البيت عليهم السلام ، من قبيل ما ورد من أنه أعطى سمرة بن جندب مبلغ أربعمئة ألف درهم لكي يروي أن هذه الآية: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ**﴾ البقرة:٢٠٧، التي نزلت بحق علي عليه السلام حين بات في فراش الرسول ليلة الهجرة.. أنها قد نزلت بحق عبد الرحمن بن ملجم لقتله علياً عليه السلام [١].

التخطيط للغزو الثقافي في العالم المعاصر

ثمّة عوامل ثلاثة بالغة الأهمية تساعد على التغيير الثقافي الإرادي للمجتمعات وهي:

١- تطوّر فنون الاتصالات.

٢- غنى العلوم الاجتماعية وتكاملها مع الفروع المختلفة لعلم الاجتماع وعلم النفس.

٣- انتشار ظاهرة استخدام وسائل الاتصال العالمية.

فقد غدا من السهولة بمكان؛ في هذا العصر؛ توجيه أفكار أكبر قدر من الناس والتأثير على طباعهم، كما أن عملية إقناع الناس وحثهم على الانتخاب واختيار الأمثل، لم تعد مقتصرةً على خصوص إعلانات المنتجين، أو محصورةً ضمن الحملات الانتخابية التي يخوضها السياسيون في معاركهم الانتخابية فقط، بل يمكن للعوامل الثلاثة المتقدمة أن تهيئ الظروف الموضوعية للتأثير على الناس، مما يساعد في حصول عملية تغيير ثقافية أوسع وأشمل.

من هنا، أدرك أصحاب النفوذ الاقتصادي والسياسي في العالم المعاصر

---

[١]) ـ ابن أبي الحديد، شرح النهج. ٤ : ٧٣.

جيداً، أن أساس قدرتهم في أي مجتمع، يكمن في توجيه العامل الثقافي لهذا المجتمع، وكأنموذج على ذلك: ثقافة الدعايات الإعلانية التي تترك أثراً مهماً في تحديد مكانة الشركات الاقتصادية المتعددة الجنسية، وأما المجتمعات التي لا تتأثر من ثقافة الإعلام والدعايات، فسوف تسدّ الطريق أمام أصحاب السلطة الاقتصادية في التدخّل لصياغة نسيج حياتهم الاجتماعية والسياسية.

لذا كان على أصحاب القدرة الاقتصادية، وأصحاب الشركات المتعددة الجنسية ـ التي تُعدّ من أهم العوامل المؤثرة في الميدان السياسي، ولديها القدرة على توجيه السلطة السياسية ـ إعداد ظروف ثقافية تساعد على أداء هذه المهمة، لأجل بسط أيديهم وتوسيع دائرة نفوذهم في المجتمعات والدول الأخرى. لهذا السبب يسعى هؤلاء إلى إعداد أنظمة ثقافية معتمدين على خبراء في العلوم النفسية والاجتماعية، ومستعينين بوسائل الاتصال العالمية، لأجل تغيير ثقافة المجتمعات الحالية وتوجيهها.

إذن، فقضية الغزو الثقافي والفكري، غير مختصّة بالعالم الثالث والدول النامية، بل يمكن القول ـ بشكل عام ـ : إن كل سلطة سياسية اقتصادية تحاول دائماً أن تفرض الثقافة التي تثبت سلطتها في المجتمعات الأخرى، حتى لو كانت من المجتمعات الصناعية والمتطوّرة، وعلى أساس هذه القاعدة العامة، يخشى الكثير من المفكرين والمثقفين الأوروبيين من ترويج شعار "الحياة على الطريقة الأمريكية"، وانتشار ثقافة "هوليبود"، بل يذهب بعضهم إلى تفسير فكرة "العولمة" على أنها بداية لـ "أمركة" العالم والمجتمعات المعاصرة.

أين هي اليوم ثقافتنا الدينية في هذا العالم؟

إن الخطر الذي يهدّد الثقافة الإسلامية وهويتها الدينية في هذه الأيام، ينشأ من ناحيتين:

الأولى: إن الشروط الحالية للتغيير "الطبيعي" للثقافة تسيطر على الإرادة

بسرعة وتستميلها نحوها، فانتشار وسائل الاتصال أوجدت البيئة المساعدة على تلاقح الثقافات والاستفادة من بعضها.

الثانية: لقد أدى تغيير النسيج الاقتصادي وتعقّد الأعمال الاجتماعية وتقسم أعمالها، مضافاً إلى تطوّر الآلة، إلى التأثير بشكل طبيعي على الثقافة العامة، وبالأخص على الثقافة الدينية، الأمر الذي أضحى سبباً لبرامج ثقافية تتعارض في بعض الأحيان مع روح الثقافة الإسلامية.

ولعلّ أهم خطر يواجه الهوية الإسلامية يأتي من ناحية الدعوات المنادية بحلول الثقافة الغربية محلّ الثقافة الإسلامية، ومن المراكز التي تُسوِّق وتسعى لعملية تحويل الثقافة الإسلامية إلى ثقافة غربية تدريجياً.

ويمكن اختصار الأهداف الأصلية لمخطّط التغيير الثقافي في:

١- إبعاد جيل الشباب في المجتمع الإسلامي عن الأسس والمقوّمات الفكرية والثقافية والتاريخية في هذا المجتمع.

٢- تهميش روح المسؤولية والمحافظة على القيم الأخلاقية والمعنوية.

٣- تعميق العلاقة بالأمور الظاهرية والملذات الآنيّة.

لقد أكدنا سابقاً أن اجتناب بعض أنواع التغيير الثقافي أمر غير ممكن، بل لا بد من ظهور مثل هذا التغيير بشكل طبيعي في تاريخ المجتمعات، لكن ليس معنى هذا عدم إمكان الحفاظ على الهوية الإسلامية وخصائصها الثقافية مطلقاً، فإن كل ثقافة تتكون من قسمين:

قسم أصيل يشتمل على العناصر الأساسية والجوهرية لهذه الثقافة، بحيث يكون هو المحقق لقوامها والمؤلف لكيانها، وأيّ خلل يطرأ عليها سيكون بمثابة اضمحلال لهذه الثقافة، وتغير كلي أو جزئي لها.

والقسم الآخر فرعي، يشتمل على الموضوعات والمسائل الاجتماعية، وهو يتكوّن في الواقع على أساس العناصر الأصلية في هذه الثقافة، ويكون انعكاساً لها، وهذه الأشكال المكونة لعناصر الثقافة هي القابلة للتغير.

وبناء عليه يمكن لأمة ما، مع المحافظة على العناصر الأساسية لديها

ومؤسساتها الثقافية الخاصة، أن تستفيد من الاختلاف والتنوع الاجتماعي، في إخضاع طرق تعامل الثقافات والحضارات الأخرى مع التجاذبات التاريخية المختلفة، لعملية تحليل وتجزئة، للمحافظة على جوهر ثقافتها.

وتتمثل العناصر الأصلية في الثقافة والهوية الإسلامية بعدة مسائل، من قبيل القيم الأخلاقية، الفضائل الشخصية، الروح المعنوية، التفكير بالآخرة، رعاية الحقوق المتبادلة، العدالة واتباع العدل، احترام كرامة الإنسان، والاهتمام بالعمل والعلم والمعرفة.

هذه الأسس الثقافية ليست مختصة في قالب اجتماعي خاص، أو مرتهنة ضمن عصر وجيل كذلك، بل لديها القدرة على البقاء أبداً، وبقاء هذه الثقافة مرهون ببقاء العزم والإرادة الجماعية للمسلمين على المحافظة على تراثهم الثقافي الأصيل. ولعل أخطر رسالة يحملها الجيل الواعي في المجتمع الإسلامي في الوقت الحاضر، تكمن في أمرين:

أ ـ فمن جهة، يتحتم على المفكرين والمثقفين في المجتمع الإسلامي أن يكونوا محيطين بمقتضيات زمانهم وظروف تاريخهم المعاصر.

ب ـ ومن جهة أخرى عليهم أن يتعرّفوا على مواطن الضعف والخلل في ثقافة المجتمعات الإسلامية بمسؤولية ووعي، وأن يسدّوا الطريق التي تنفذ منها الثقافة غير الإسلامية، موصدين الأبواب أمام خطط التغيير الثقافية في هذه المجتمعات.

إذن، فمن أهم حاجات المجتمع الإسلامي المعاصر، دراسة واقع الحضارة المعاصرة بعيداً عن الإعجاب والانبهار بها، وبعيداً أيضاً عن التحجّر والنظرة الضيقة للأمور، مضافاً إلى ضرورة نقد الواقع الثقافي للمجتمعات الإسلامية نقداً موضوعياً، والعثور على طريق حل واقعي للثقافة، ومعرفة مدى تناغمه مع الأخطار والتهديدات المحيطة بالهوية الإسلامية.

البناءات المعرفيّة للدين

والاتجاه التنويري في الغرب

حميـــد بارسـانيا

ترجمة : عباس الأسدي

مقدمة على مفهوم التنوير في الغرب

ما اصطلح عليه في الغرب بالاتجاه التنويري في القرون الأخيرة يختلف عن المعاني السامية للوعي والمعرفة بأقسامها: العلم الحضوري والعلم الشهودي والمعرفة الدينية الخالصة. فلماذا نحى الغرب هذا المنحى؟ وما هي خلفيات ذلك؟ وما هو دور الكنيسة فيه؟ وكيف أصبح العقل في صراع مع الدين؟

بنحو مجمل، كانت التربية الكنسيّة تُعتبر الوريثة للوحي والسماء والمعرفة الدينية دون أن تبالي بأنواع المعرفة الحسية والعقلية الأخرى، وكانت تمارس سلطة القهر كلّما واجهت هاتين المعرفتين، وتستخدم هيمنتها في التغلّب عليهما في الوقت الذي لا يوجد أي تقاطع بين العقل والدين، فالدين يُنبئ عما هو أبعد مما يتوصّل إليه العقل وهو ما يصدقه العقل أيضاً.

ثم إن الكنيسة قالت بالتثليث وتصوّرت أن العقل سيوافقها، بينما لم تكن هذه المقولة فوق تصوّر العقل إنما كانت ضدّه، لقد جعلت الله في عرض الأشياء وليس محيطاً بها، وهذا ما لا يقبله العقل. لقد عملت الكنيسة على إسقاط دور العقل واعتباره، وقيّدت الحسّ إلى درجة كبيرة. هذا النوع من التعاطي مع العقل أدّى ـ بوصفه واحداً من الأسباب ـ إلى ظهور تيّار في مواجهة هذه الأفكار أفضى إلى إيجاد نمط من العقلانية التي تنكر المعرفة الدينية، ولم يكن ما ظهر منذ القرن السادس عشر فما بعد من الفلسفة في شيء.

لقد شهد العالم الإسلامي نمواً فكرياً ونضجاً فلسفياً أذعن بموجبه

الفلاسفة والحكماء للمعرفة التي تتجاوز الحدود المفاهيمية وأثبتوها، في حين ظهر في الغرب نوع من الاتجاه العقلي الذي عدّ المعرفة المفهومية العقلية سقف العلم الإنساني وما بعدها من معرفة، هذا التيار بدأ مع ديكارت وشكّك في كل شيء إلا أنْ يُرى بالعين ويلمس بالمعرفة المفهومية والعقلية؛ حتى أنه سعى إلى معرفة نفسه من خلال هذا الأفق، فقال: أنا أشكّ، أنا أفكّر، فإذن أنا موجود، أي أنه اعتبر نفسه لبّ الفكر الصادق وقمّته.

وقد خاض في هذا الموضوع ابن سينا قبل ذلك التاريخ بستة قرون، موضحاً حينه أن من غير الممكن للفرد أنْ يثبت ذاته بطريق الأثر العيني، وهو موضوع لا نريد الدخول في تفاصيله حالياً. إنّ "أنا" الإنسان يمكن أن تعرف عبر مستوى آخر من المعرفة الحسية، لكن الفكر الغربي وفلسفته وتاريخه بدأها من النقطة التي أشرنا إليها بالذات، حيث تألّق في الجانب الآخر للعقلانية الغربية ما كتبه هيجل وما عبّر عنه في أفكاره، فالوجود هو ما يمكن أن يتضح في أفق العقل، ولا وجود لما لا يمكن إثباته بالمعرفة المفهومية العقلية، كما لا وجود لما لا يمكن للفكر أن يتصوره. وللوجود ـ حسب هذه النظرية ـ هوية عقلانية، ولكن أي عقل؟

إنه العقل المفهومي البرهاني المنطقي، وهو المنطق الذي أدلى فيه هيجل دلوه وكان له فيه كلام. ويلاحظ هنا التدهور الذي وصل إليه معنى الوجود والمستوى الذي يرتقي إليه العقل المفهومي في نظر البعض حتى يقول: (لو كان هناك شيء مجهول على العقل فهو مما لا وجود له أساساً)، أو :(إن الوجود هو الذي يتضح في أفق الفكر).

الاتجاه التنويري إذن هو مصطلح جديد بالمعنى الذي يُفسّر للفكر بحيث يهبط بالوجود إلى هذا المستوى.

خلفيات ظهور الاتجاه التنويري في الغرب

تعتبر القرون الوسطى فترة سيادة الكنيسة في الغرب، إذ كانت تدّعي

باسم الدين الدفاع عن الحكم الإلهي وحماية القيم الفطرية، فيما كان الناس يخضعون لهذه السيادة في إطار إيمانهم بالغيب.

لقد سارت الكنيسة في الاتجاه المعاكس للفطرة الإنسانية على مستويين: علميّ وعمليّ، فلم تكن الأناجيل الأربعة تنزيلاً مباشراً من الوحي، إنما كانت مؤلّفات اعترفت بها الكنيسة من بين العشرات من الأناجيل الأخرى، وحاولت إضفاء نوعٍ من القداسة على مؤلّفيها لكي تبدو وكأنها من الوحي الإلهي؛ لكن الصفة البشرية على الأناجيل جعلتها مشحونة بالأخطاء بحيث لا يمكن أن يتفق بعضها مع المعرفة الحسية والعقلية للإنسان، وهذا ما اضطرّ الكنيسة - للدفاع عمّا في الأناجيل التي اكتست قداسة إلهية - إلى الوقوف بوجه العلوم العقلية والحسية، لتدخل صراعاً مريراً مع العلوم البشرية.

عملياً، قامت الكنيسة بتبرير أنواع الظلم الذي مارسته السلطات الحاكمة من أجل اقتسام السلطة معها، فجاءت النتيجة التي خرجت بها السلطة التي ادّعت الدين زوراً عبارة عن محاربة العلم وتبرير الظلم، ثم الحروب الصليبية التي استمرت لقرنين من الزمن، وبات رجال الكنيسة يلهثون وراء الدنيا ويبيعون لأثريائها صكوك الغفران وكأنهم خزنة الجنان.

ولا ريب أن تكالب أدعياء الدين على الدنيا يحثّ الآخرين على اقتفاء الأثر، وبالنتيجة فإن ذلك يفضي إلى انطفاء جذوة الهداية الفطرية التي تكشف لبصيرة الإنسان طريقَ الغيب.

إن اغتصاب الولاية والخلافة الإلهية يؤدّي - عاجلاً أم آجلاً - إلى التمرّد والعصيان، لأن ذلك من شأنه أن يصبّ في الاتجاه المعاكس للميول الفطرية البشرية، لينتهي هذا التمرّد إلى أحد سبيلين:

الأول: العودة إلى القيم والسنن الحقّة والحكم الإلهي الواقعي، وهو السبيل الذي اختطّه على مدى التاريخ الإسلامي أئمةُ أهل البيت عليهم السلام وأصحابهم وشيعتهم.

الثاني: التمرد على الحكم الموجود، ليس تحت واجهة مكافحة البدع

والعودة إلى السنن الحقيقية والحاكمية الإلهية الصحيحة، إنما في سياق إنكار الألوهية والمبادئ التي تُنسب إليها هذه البدع كذباً.

لقد كان ظلّ الكنيسة ثقيلاً وجاثماً على الصدور بحيث لم يترك مجالاً للتفكير في العودة إلى القيم، كما أن إلغاء القواعد والأصول الفلسفية والبرهانية التي تعدّ الحجر الأساس للإيمان، والدعوة للإيمان التقليدي، والأهم من ذلك الأسلوب الذي اتبعه رجال الكنيسة في التعاطي مع القضايا الدنيوية، كل ذلك وجّه أكبر ضربة للإيمان التقليدي.

ومن جملة الظروف الاجتماعية التي ساعدت على زعزعة فكر الإنسان الغربي تجاه الوحي والمعرفة الدينية والإلهية والإيمان.. الحروب الصليبية، والتعرّف على مظاهر الحضارة الإسلامية، وفتح القسطنطينية بيد المسلمين، وهجرة علمائها وفنّانيها إلى الغرب، وأخيراً اكتشاف القارّة الأمريكية وارتفاع حمّى الذهب.

لقد ولّد هذا الشكّ ثقافةً وحضارة جديدة في تاريخ البشرية، أطلق عليها "عصر النهضة". واقترن هذا العصر بنسيان تام للحقائق الإلهية والدينية، لينتج بدوره تيارين فكريين جديدين أسّسا لما سُمّي بالاتجاه التنويري في الغرب.

التيار الأول: العقلانية التي بدأت مع ديكارت واستمرت مع أمثال اسبينوزا، ولايب نيتز، لتبلغ ذروتها مع هيجل.

التيار الثاني: الاتجاه الحسي الذي بدأ مع فرانسيس بيكون، واستمرّ مع أمثال جون لوك، وباركلي، وهيوم، وكانط، وميل، ليسيطر في نهاية المطاف وبعد تحوّلات عديدة على المراكز العلمية الغربية.

البنى الفكرية للتنوير في الغرب

لم يكن العقل والفكر محصوراً في يوم من الأيام بالإنسان الغربي ولم يكن ليختصّ بعصر النهضة، بل كان موجوداً في المجتمعات حتى قبل ذلك التاريخ، غاية الأمر أنه لم يستخدم في ماضي التأريخ في إنكار الحقائق الأعلى

مرتبة منه، إنما استعمل موجّهاً للإنسان نحو الوعي والمعرفة التي كانت تنتفع من الشهود والحضور فوق العقلي وليس ضدّه.

إن الطليعة الأولى من علماء التاريخ البشري كانت ترفض أن يطلق عليها ألقاب الحكيم والعالم، وتكتفي بعنوان الفيلسوف الذي يعني المحبّ للعلم، ذلك كلّه على أساس قبول الأصالة للمعرفة ما فوق العقلية الخاصّة بالأنبياء والأولياء، حيث كانت ترى أن العلم المفهومي الذي يستحصل بالاستدلال ونمط التفكير الحصولي ينطبق عليه وصف المعرفة وحسب، أمّا المعرفة الحقيقية فهي العلم الشهودي الذي لا يخالف الفكر والعقل، إنما هو فوقه.

السمة البارزة للاتجاه العقلي بعد عصر النهضة كانت في إنكار أيّ نوع من المعرفة ما فوق العقلية، ونفي بعض أبعاد الوجود التي لا يستطيع أن يتوصّل إليها الإدراك العقلي للإنسان أو - لا أقل - التشكيك فيها، إنّ فلسفة ديكارت تبدأ بالتشكيك في كل شيء لتنتهي بتفسير عقليّ للعالم، وأوّل استدلال يسوقه ديكارت يكمن في أنّه لا يشكّ في فكره أو في شكّه، رغم أنه يشكّ في كل شيء حتى في وجوده ويرتاب، لهذا فإن الفكر والعقل هو الأصل الأول الذي اعتقد به ديكارت، والذي برهن به على وجوده: أنا أفكّر، إذن أنا موجود.

وقد واصل فلاسفة الغرب متابعة هذا الاتجاه العقلي الذي يفسّر وجود الإنسان والعالم على أساسه، ورغم أن كانط أذعن بوجود حقائق للأشياء أبعد مما يتصوّره العقل، إلا أنّه اعتبرها مجهولةً، قاطعاً بذلك أيّ علاقة للإنسان بها.

بدوره حاول هيجل تفسير الكون على أساس النظام العقلي، موضحاً في مساره الاستدلالي ما كان خافياً بالقوّة في فكر ديكارت، ليؤكّد من جديد أن لا وجود لما لا يمكن التفكير به، فللوجود في فكر هيجل حقيقة عقلانية، بمعنى أن الإنسان، رغم جهله بحقائق الكثير من الأمور، يستطيع أن يدرك بفكره كل ما هو موجود حقيقة.

إنّ الاعتقاد بإدراك الفكر لكلّ ما هو موجود والذي أدخل تاريخ البشرية في عصر التنوير، هو بمثابة إنكار لكل حقيقة تستعصي على العقل الإنساني وتبقى أمامه سراً من الأسرار، ومع تكامل هذه النظرية تعرّضت للنقد العقلي كل المعارف السابقة في القرون الوسطى وما قبلها، تلك المعارف التي كانت تواصل حياتها في إطار السنن الدينية أو الأسرار الإلهية على أساس إذعان العقل لما تحمله تلك الأسرار من هوية تتجاوز إدراكه، أو في إطار ما انتشر بين الأمم من البدع التي نسبت زوراً إلى السنن وأصبحت جزءاً من عاداتها وتقاليدها الاجتماعية. هذا النقد أدّى إلى إنكار كلّ ما يسمو فوق العقل أو نفي أيّ طريق يفضي إليه أو يهدي نحوه.

وقد اتسمت هوية الحقيقة التي تمّ التوصل إليها عبر هذا النقد بالعقلانية، دون أن تحمل بالضرورة لواء معاداة الدين، بيد أن الإله الذي يمكن أن يظهر في مثل هذا الفكر يجب أن يُفسّر بنحو عقلانيّ بحت.كذلك فان الإنسان - برأي العقلانيين - لا ينفصل عن الواقعية العقلانية للكون، ولا يحمل هوية السموّ عليها، لقد اعتقد هيجل بأن الإنسان الذي لا ينطلق من تصوّر عقلي كامل إزاء نفسه والعالم إنما هو غريب وغافل عن حقيقة ذاته وعن الوجود أيضاً.

ويرى هيجل أن "الوعي الذاتي" و"المعرفة بالذات" يحلان محلّ "الاغتراب عن الذات" في تاريخ الفكر الإنساني، ومتى ما عاد الإنسان المفكّر إلى حقيقة ذاته وانتهت غربته عنها ارتسم الوجود في ذهنه، عليه فإن الإنسان والوجود الكامل من وجهة نظر هيجل هو ذلك الإنسان الغربي ووجوده الذي تبوّأ قمّة الفكر العقلي في التاريخ.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث سادت سلطة الاتجاه العقلي، ألغيت جميع الأسس والمبادئ السماوية والإلهية من الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، وأخذت تُفسّر على أساس عقلائي، لتحلّ العقائد البشرية التي تحمل هوية عقلية بحتة محلّ السنن الدينية المأخوذة عن الأنبياء والأولياء، أو محلّ

البدع التي اصطبغت بلون السنن بسبب الغشّ الذي مارسه الأدعياء. ولم يستطع العقل رغم القدرة التي حصل عليها أن يحفظ لنفسه مكانةً مستقلّةً بعد انقطاعه عن الحقيقة المحيطة به، ليتراجع سريعاً أمام سلطة التيار الفكري الحسّي. ولهذا الاتجاه الحسي سابقة تاريخية ممتدّة، وهو غير محصور بقومٍ دون آخرين، إلا أن إسباغ الأصالة عليه مع إنكار القيم المعرفية الأرقى، أي إنكار المعرفة العقلية والدينية هي ظاهرة خاصة بالغرب بعد الحقبة التي تلت عصر النهضة، ففي العصور الماضية وُجدت مجالات خصبة للاتجاه الحسي بين بني البشر خاصة في أوساط بني إسرائيل، كما يشير القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى: (وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرةً).

ومع ذلك، فإن انتظام هذه الأفكار وصبّها في إطار فكر فلسفي يدافع عن وجوده أمام التيارات الأخرى كان ظاهرةً اختصّ بها التاريخ الغربي المعاصر.

وقد تصوّر فرانسيس بيكون أن فكر الفرد يعاني من أصنام ذهنية تفرضها عليه المعتقدات والتصوّرات المأخوذة من البيئة ومن الخرافات، وحاول - إلى حدّ ما - تمييز المعارف الصحيحة عن التصوّرات الباطلة، وكان يعتقد بأن المعارف الصحيحة تستحصل عن طريق الحواس فقط، ولهذا سعى - من خلال تنظيم جدول استقرائي - إلى تسليط الضوء على قوانين الوجود جميعها عن طريق المشاهدة والتجربة.

نقد الأصول المعرفية للاتجاه التنويري

يفضي الاتجاه الحسي في الحركة التنويرية الغربية - شئنا أم أبينا - إلى السفسطة والتشكيك بشكل مكشوف أو خاف، كما أن المعرفة المفهومية العقلية ليست خاتمة مطاف العلم والوعي، فما بعدها هناك المعرفة الحضورية والشهودية، والمعرفة الدينية وهي معرفة إلهية وربانية.

إن مناقشة هذه المواضيع تدعونا للدخول في الدائرة الايبستمولوجية المعرفية، فالحسّ في نظر أصحاب المعرفة العقلية، لا ينفع لوحده في العلم

الخارجي، إنما يساعد على المعرفة اليقينية في إطار بعض الأحكام والقوانين غير الحسية، ليوفّر من ثم أرضية المعرفة الاستقرائية أو التجريبية التالية، مثال ذلك: مبدأ عدم التناقض، فهو قضية لا يمكن أن يتحقق الجزم بأيّ إدراك حسي من خلال الشكّ فيها، لأن احتمال اجتماع النقيضين في أيّة مسألة يحتمل أيضاً صدق نقيضها، وعندئذ لن يبق هناك أي فرق بين أيّ من الإدراكات الحسية ونقائضها.

وإذا تجاهل الحسيّون بعض القضايا من أمثال مبدأ عدم التناقض إزاء المعلومات الحسية والتجريبية السابقة، فإن ذلك سيفضي إلى تهافت جميع البيانات العلمية لاعتمادها عليها.

من هنا، اعتبر ابن سينا في كتاب الشفاء أن جميع القضايا المثبتة تصديقاً في النظام الذهني والعلمي للإنسان ستتعرض للانهيار لو تمّ الطعن في مبدأ عدم التناقض حتى في حالة واحدة فقط؛ بمعنى أنه أصبح بالإمكان الجمع بين الشيء ونقيضه ولو في حالة واحدة. وعلى هذا الأساس اعتبر تلميذه بهمنيار في كتاب التحصيل أن دور مبدأ عدم التناقض بالنسبة للقضايا العلمية كدور واجب الوجود بالنسبة للممكنات، أي إن الشكّ في صحة هذه القضية علمياً سيقود إلى الشكّ في جميع القضايا الأخرى ومنها القضايا الحسية.

وعليه، فإن الإذعان بالمعرفة الحسية دليل بذاته على وجود معرفة عقلية لا يمكن التوصل إليها بطريق الحسّ.

وإذا افترضنا أن الاتجاه الحسّي يمكن أن يتوصل عملياً إلى الكثير من الآثار التي يمكن اكتسابها عبر المعرفة الحقيقية لعالم الطبيعة، بيد أنه لا يملك _ في البعد المعرفي _ إلاّ السقوط في وحل السفسطة والشكّ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

ولنقد النظرية التي وضعت المعرفة المفهومية العقلية سقفاً أعلى للمعرفة البشرية منكرةً بذلك كلّ معرفة أخرى فوقها، قدّم المؤمنون بوجود الأنبياء والأولياء البراهين الكافية وأقاموا الحجج الوافية على ذلك، ومن أولئك ابن

سينا الذي برهن في موضوع معرفة النفس على أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف نفسه عن طريق آثارها، سواء كانت هذه الآثار ذهنية أم عينية، بعبارة أخرى أكانت علمية أم عملية؛ بمعنى أن الإنسان لن يعي حقيقة ذاته قبل أن يفكّر وقبل أن يعلم بالمفاهيم البائنة والأولية أو القضايا المبينة والبرهانية أو بسلوكه الخارجي.

ويعتبر برهان ابن سينا ردّاً على ما طرحه ديكارت بعد عدّة قرون، وعدّ فيه الفكر والعقل نقطة التقائه بالحقيقة، ومنها انطلق في حركته لتبيين الوجود، كما حاول أن يثبت وجوده من خلال الفكر والعقل.

في برهان ابن سينا حول إثبات الذات من خلال الفكر، أما أن يكون الفكر الذي استعمل في المقدمة للوصول إلى النتيجة مقيداً بالذات أو مطلقاً، فإذا كان غير مقيد بالذات فإن الاستدلال يتم بالصيغة التالية: "الفكر موجود، إذن أنا موجود"، وهو استدلال باطل، لأنه لا يمكن إثبات وجود فردي خاص من فكرٍ مطلق، وإذا كان الفكر مقيداً بـ "أنا"، ليصبح الاستدلال بالصيغة التالية: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، فهو استدلال باطل أيضاً، لأنه ليست هناك نتيجة جديدة في الجملة الثانية حاصلة من الفكر، إنما هي إعادة لما في الجملة الأولى؛ لأن الـ"أنا" ذكرت في الجملة الأولى إلى جانب التفكير، فإذا كانت هذه الـ"أنا" مجهولةً فلا يمكن أن نكتشفها بالفكر وحده، وهذا معناه أنّ هذه الـ"أنا" في استدلال ديكارت كانت معروفةً إلى جانب الفكر أو قبله، وليس ثمة إثبات عن طريق الفكر لشيء كان يتصف سابقاً بالشكّ.

أما شيخ الإشراق السهروردي، فقد أشار إلى أن معرفة الإنسان بنفسه ليست من نوع المعرفة الحسية والعقلية، مقيماً في كتاب المطارحات برهانين على أن معرفة الإنسان بذاته هي من قبيل المعرفة الحضورية والشهودية.

و قد أشار الإمام الخميني "قدس سره" في رسالته إلى الرئيس السوفيتي السابق ميخائيل غورباتشوف إلى الهوية العقلانية لبعض المفاهيم والعلوم البشرية، كما أشار إلى هذين البرهانين في معرض تشخيصه لمناطق الفراغ في

الفكر والثقافة الغربية.

ويثبت الخواجة نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات أن أيّ إدراك حصولي سواء أكان حسياً أو عقلياً يعتمد على المعرفة الشهودية والحضورية، مثلما يعتمد أيّ إدراك حسي على إدراك عقلي، ويترتب على ذلك أن أي معرفة مفهومية عقلية دليل على وجود معرفة شهودية، مثلما يعدّ الاعتماد على المعرفة الحسية مساوٍ لقبول المعرفة العقلية.

ورغم أن استدلال الطوسي لا يرقى إلى المراتب العليا للشهود والحضور، لكنه استدلال نافع، ذلك أنه حطّم المفهوم الضيق للمعارف البديهية والبرهانية، وأعاد العلوم إلى الواقع الحضوري والشهودي.

العلاقة بين الدين والاتجاه التنويري في الغرب

حينما ظهر الاتجاه التنويري في القرنين السابع والثامن عشر وحتى قبل ذلك لم يكن على صراع مكشوف مع الدين، بل شرع في تقديم تفسير جديد للعالم وقراءة جديدة للدين، مثال ذلك، أن هيجل فسّر الدين عقلياً، وبيّن مكانة العقل وتاريخ التكامل العقلي في الكون، كما سعى ديكارت إلى إثبات عدم مادية الله والنفس من خلال نظرته العقلانية، لهذا كلّه أقحم الاتجاه التنويري الذي لم يستطع أن يفسّر بعض أبعاد الدين أو لم يرغب في تفسيرها، أقحم تفسيره الخاص حيالها أو اعتبرها من جملة الخرافات. من هنا كان ظهور هذا الاتجاه في تاريخ الحضارة الغربية غير دالّ على ولوج نزاع علني مع الدين، إنما ولّد معه نوعاً من الدين الذي يواكب حركته وأفكاره.

ولم يبدأ الصراع الرئيسي بين الدين والاتجاه التنويري إلا حينما أفل هذا المنهج العقلي ليحلّ محلّه نوع من التفكير الحسي والتجريبي في القرنين التاسع عشر والعشرين، وقد بلغ الصراع ذروته في القرن التاسع عشر، حيث كان الدين يتراجع عن أحد حصونه كلما فتح العلم موقعاً جديداً ووطأ موطئاً متقدماً.

إن الدين ـ وبوصفه مجموعةً معرفيةً تستند على الحضور والشهود الإلهي، أو يشكلان العمود الفقري فيه ـ يتبنى عملية قيادة الإنسان وهدايته من العالم الفاني إلى السعادة الأزلية والأبدية، كما أن القضايا الدينية إما أن تكون بصدد التعريف بأسماء الله وصفاته ومراتب أفعاله في قالب من المفاهيم والألفاظ بعد الإدراك والشهود النبوي، واما أن تصبّ في إطار توجيه الإنسان وإرشاده في قالب من الواجبات والمحرمات الإلهية، وهذه القضايا إما أن تكون من نوع "الوجود" أو أن تكون من نوع "الوجوب".

وتنقسم قضايا "الوجود" بدورها إلى شطرين:

الأول: ما يتطرق منها إلى ما هو غير محسوس من قبيل صفات الذات والأفعال المجردة للباري عز وجل، والملائكة التي تصنف ضمن دائرة الغيبيات.

الثاني: ما يتطرق منها إلى الوجود المحسوس من قبيل تاريخ الأنبياء السابقين؛ وبإمكان الإنسان العادي الذي يتسم بالمعرفة الحسية أن يبحث إلى حدٍّ ما في سلامة هذا النوع من القضايا وسقمها، بينما تناقش قضايا الوجود غير المحسوس بالإدراك العقلي بقدر ما يستطيع هذا الإدراك أن يبرهن على ذلك. ولما كان العقل ـ ومع وعيه لأفقه المحدود ـ يثبت أصل العوالم الغيبية وكلياتها، وكذلك الوجود المعرفي الأرقى القادر على إدراك تفاصيل تلك العوالم، فإن المعرفة العقلية بل والمعرفة الحسية تواكب الدين وتقرّ ـ في إطار استيعابها ـ بصحة القضايا الدينية إجمالاً، تلك القضايا التي تشتمل أموراً تقع خارج حدود المعرفة الحسية والعقلية.

إن تلك المجموعة من القضايا الدينية التي تقترن بالاعتراف الإجمالي من جانب المعرفة العقلية إنما تشمل خصائص العوالم الغيبية وجزئياتها أو التعاليم القيمية التي تصدر بلحاظ البعد الملكوتي في السلوك الإنساني وآثاره الأخروية.

الدين إذن يبين القضايا التي تدور في أفق الفهم الحسي والعقلي فضلاً عن اشتماله على القضايا التي تخرج تفاصيل البحث فيها عن دائرة الإدراك الحسي والعقلي.

ولا تختلف المسيحية ـ بوصفها ديناً من الأديان ـ في احتوائها على التعاليم المذكورة، رغم أن الأناجيل الموجودة لم تسلم من تدخّل الفكر البشري فيها، فيما جاءت عقائد الكنيسة حصيلةً للنزاعات والمجادلات التي انتهت إلى صياغة الدين المسيحي الرسمي، وهبّت الكنيسة للدفاع عمّا أملاه الفكر البشري تحت مُسمّى الدين، وبالنتيجة كانت ترى صحّة جميع التعاليم المنسوبة إليها وتضفي عليها القداسة، لتسري هذه الرؤية على القضايا التي تدخل في إطار المعرفة التي يمكن أن تخضع لحكم العقل والتجربة، ولهذا تأسّست في البداية فلسفة أخذت على عاتقها الدفاع العقلاني عن قضايا ما بعد الطبيعة والمسائل القيمية للكنيسة، لكن سرعان ما توصّل العقل إلى نتائج متناقضة مع المعتقدات الرسمية، مما أدّى إلى تجريم العقل والإساءة إليه، لتنطبق هذه الحالة فيما بعد على العلم التجريبي أيضاً.

إن معارضة العقل للكنيسة في أمور كالتثليث الذي يتباين مع الإطلاق اللامحدود لله الأحد هي بالتأكيد غير الخضوع الذي يبديه العقل ـ وبدعمٍ من البرهان ـ حيال الأبعاد الأسمى للمعرفة الدينية.

لقد كان لعجز الكنيسة عن تقديم تفسيرات عقلية لأفكار الشرك التي اتخذت لنفسها طابعاً رسمياً باسم الدين، تأثير على وضعها في موقع المعارض للعقل والعلم التجريبي، كما أعطى العقليين وخاصّة ذوي الاتجاه الحسي الجرأة للتعدّي على حرمة القضايا الدينية الأخرى. وقد أوجد نموّ هذا الاتجاه في الغرب مع ما حقّقه من إنجازات على صعيد العلوم التجريبية والطبيعية غروراً كاذباً لدى أنصاره، حتى تصوّروا أنهم قادرون ـ بهذه الطريقة ـ على معرفة جميع قوانين العالم؛ وعلى هذا الأساس بادروا لإرساء المذاهب العلمية التي زعمت أن لها الكلمة الفصل في كليات عالم الخلقة وحتى في القضايا القيمية، لتبلغ هذه المذاهب عصرها الذهبي في القرن التاسع عشر.

فقد أسّس "أغست كانت" المذهب الإنساني على أساس فلسفته العلمية، فيما لم يكتف ماركس في فلسفته العلمية بتدوين القوانين الكلية للطبيعة

والمجتمع المعاصر، إنما أدلى برأيه في المجتمعات السالفة والقادمة، بل تناول قوانين الوجود منذ بدايته وحتى نهايته، ثم زعم أنه يطرح أيديولوجية علمية من خلال معالجته للقضايا القيمية.

تبنّى أقطاب الاتجاه التنويري ـ التجريبي في القرن التاسع عشر دور النبوة، فكان لهم الرأي في كل الأمور التي يتلقّاها الأنبياء؛ فباسم العلم أنكروا الله والموجودات المجردة أمثال الملائكة، وسخروا من الأحكام والتعاليم الدينية.

ووفقاً لما أسلفناه، يمكن القول: إن الاتجاه التنويري الغربي كان يتفرّج على صراع العلم والدين منذ عصر النهضة وحتى نهاية القرن التاسع عشر؛ أي أن العلم وبعد أن فقد هويته الدينية واتخذ له قناعاً عقلياً ثم تلبّس بلبوس الحسّ والتجربة، أخذ يخوض صراعاً مع الدين الذي يدعي معرفته بحقائق الوجود. وقد أدّى التدقيق في المعرفة الحسية والأزمات التي مرّت بها إلى أن يتجاوز الحسيون المزاعم التي أطلقوها في بداية الأمر، ويقرّوا بوجود أفق محدود للقضايا العلمية. وعُلِم من خلال دراسة خصائص العلوم الحسية أن:

أولاً: لا وجود لليقين والضرورة في القضايا العلمية.

ثانياً: إن العناصر المباشرة وغير المباشرة للقضايا العلمية تخضع كلّها للمشاهدة والتجربة، أي أنها تطرح في دائرة الوجود المحسوس.

أخرجت هاتان الخصوصيتان اليقين من دائرة العلم، وأدخلت العلم البشري في دوامة من السفسطة الخفيّة والتشكيك، فيما سحبتا مجموعتين من القضايا من دائرة العلم الحسي:

الأولى: القضايا القيمية التي لا تخضع لمعيار الاختبار.

الثانية: قضايا غير محسوسة لا يمكن إبطالها بالتجربة، وليس بوسع الإنسان الحسي أن يقف على صوابها وخطئها عبر منهجه الذي يعتمده في اختبار الأشياء.

ويحاول الحسيون ـ وفي إطار نظرية علمية ـ إرجاع المجموعة الثانية إلى القضايا القيمية، وبالتالي إلى الميول الذاتية، فيقال مثلاً: إن الفرد وحينما

يستهويه سلوك خاص في المجتمع يضع له بعداً قيمياً من أجل العمل به، كما يسرد حوله بعض الحكايات للتشجيع على القيام به أو الارتداع عنه؛ فيأتي النهي عن السرقة - على سبيل المثال - عبر إثارة قضايا حول المعاد وعقاب السارقين مما يصدّقه المجتمع، لأنه في حاجة إلى الأمن الذي سيسلبه في حال انتشار السرقة في صفوفه. فالحكايات الدينية تساق - على عكس القصص العلمية التي تصاغ لمعرفة الحوادث المادية أو التنبؤ بها - للسيطرة على الميول الفردية والاجتماعية الخاصة، وبعبارة أخرى لحماية القيم المعنية.

لقد أدّى تفكيك العلم عن القيم وخروج القضايا الميتافيزيقية عن دائرة العلم إلى تخلّف هذا الأخير عن بناء الأيديولوجيا والأخلاق أو النهوض بمهمة تأسيس مذهب معين، وفقدت المذاهب العلمية المتعددة التي تبلورت في قبال الكنيسة في القرن التاسع عشر قيمتها العلمية فجأة؛ لتتنفس الكنيسة الصعداء وتصبح صاحبة اليد الطولى وبلا منافس في معظم القضايا الدينية، أي القضايا الميتافيزيقية والقيمية، فيما عانت من نقطة ضعف واحدة تمثلت في القضايا التي وردت في الكتاب المقدس حول الوجود المحسوس، كالفلكيات التي أصبحت عنصراً مشتركاً بين العلم والدين، ومن ثمّ ترشحت لكي تصبح موقع نزاع بين الطرفين.

نعم، لقد تنازل العلم في إطار تقييده بالدور التجريبي عن القضايا القيمية والميتافيزيقية، ليغضّ الدين بدوره طرفه عن المجموعة الثالثة من القضايا والتي تتعلّق بالموجودات المحسوسة، وينتهي بالتالي النزاع بين العلم والدين، وقد نأت الكنيسة بنفسها عن الهجوم المباشر الذي كان يشنّ باسم العلم، وذلك حينما أعلن رجالها ومتكلّموها أن ما جاء من هذه القضايا في الكتاب المقدّس والنصوص الدينية لا يقصد منه الواقع الخارجي للموجودات الطبيعية إنما ينطوي على بعد رمزي ليس إلا، مرحبين بنظرية فصل العلم عن الدين والقيم.

مع ذلك يبقى السؤال التالي مطروحاً: هل أدّى التفكيك المذكور الناتج عن الإذعان بالهوية غير العلمية للقضايا الدينية، وتحديد القضايا العلمية التي

تنطوي على قيمة معرفية كونيّة بالأمور التجريبية، إلى توفير الحصانة المطلوبة للدين والتعاليم الإلهية؟

الحقّ أن نظرية المفكرين الغربيين الداعية إلى فصل الدين عن العلم والقيم لا توفّر الحصانة للدين ولا تؤدّي إلى بقاء التعاليم الإلهية، ذلك أن هذه النظرية تدعو في أساسها إلى اقتلاع الحقيقة وأصل الدين قبل أي شيء آخر، لأن فصل الدين عن العلم بإرجاع القضايا الدينية وتأويلها إلى القضايا القيمية وإرجاع هذه الأخيرة وتفسيرها إلى الرغبات الشخصية أو أي ميدان آخر لا يقترب من الميدان العلمي، يسلب - وفي أول خطوة - القيم المعرفية الكونية من القضايا الدينية، ويضع لها مجرّد دور عملي في تأمين الميول الفردية والجماعية، بعبارة أخرى، يهبط بالإيمان الديني الذي يعتمد في أدنى درجاته على المعرفة البرهانية، أي علم اليقين، والمهيأ لتلقّي معارف في مستويات أعلى يطلق عليها عين اليقين وحقّ اليقين، يهبط به إلى دائرة الميول الفردية التي تفتقد لأية قواعد برهانية، وتعتمد فقط على العواطف والأحاسيس والرغبات الذاتية للأفراد؛ وعندئذ لن يبقى أي طريق لإثبات الأبعاد المعنوية والملكوتية والحقائق الغيبية للتعاليم الدينية.

نتائج التفسير "التنويري" للدين

إن النتيجة الرئيسية للخلط الذي حصل بين الأسس المعرفية للاتجاه التنويري والمبادئ الدينية هي أنه لم يبق أمام الفرد المؤمن بالدين من دليل للدفاع عما يعتقد به أمام الآخرين، إلا القول بأنه لا يوجد دليل على نفي الدين مثلما لا يوجد دليل على إثباته، كما أفضى هذا الخلط إلى أن يصبح الالتزام بالإيمان لا عن يقين أو سبيل يؤدي إلى هذا اليقين، إنما لمجرّد رغبة ذاتية.

ومعلوم أن العمل بالتعاليم الدينية سيؤول إلى الضعف والوهن لدى من لا يتوفر على اليقين إزاء مبادئ الدين وتعاليمه؛ فكيف يستطيع - مثلاً - أن يؤدّي واحدةً من الفرائض الدينية بنيّة القربة إلى الله تعالى من لا يقين له حيال المبدأ

بوصفه قضيةً علميةً تحكي عن الواقع؟

إن فصل الدين عن العلم عبر حذف القاعدة المعرفية للدين أو إزالة الهوية المعرفية له من متناول الوعي الإنساني يؤدّي أوّل ما يؤدي إليه إلى سلب اليقين من الدين نفسه، ثم يمنع الفرد من العمل بالتعاليم الدينية أو يذرها خاليةً من الروح، فالمجتمع الذي يفقد يقينه حيال مبادئه الدينية والسماوية لن يبقى في يده من تعاليم ذلك الدين إلا جسد لا روح فيه، لأن اليقين هو روح هذه التعاليم، ومن يعمل بها عن يقين لا يعرض عنها أبداً، إنما يعتقد بأنه لن يصل إلى حقيقة هذه التعاليم وباطنها الملكوتي والإلهي إلا عبر التضحية بوجوده من أجل الإخلاص في العمل، فحينما يسلب اليقين من التعاليم فإن استمرار العمل بها من قبل الفرد أو المجتمع يصبح من قبيل الاعتياد على هذه الممارسة ليس إلا.

فليس اليقين البرهاني أو المعرفة الشهودية والحضورية هي الركيزة المعرفية للسلوك الذي يستمرّ العمل به وممارسته على أساس العادة الاجتماعية، إنما المعرفة الحسية التي تُكتسب عبر التعامل مع ظاهر العمل الذي يولّد تكراره نوعاً من الميل العاطفي هو بالتأكيد غير الإيمان الديني.

وعليه، تفتقر الشعائر الدينية التي تمارس على أساس هذا الميل العاطفي والعادة الفردية والتقاليد الاجتماعية.. تفتقر إلى القاعدة الرصينة التي تكرّسها وتحرسها بالقداسة الإلهية.

هذا، ولم تكتف نظرية فصل العلم عن الدين والقيم بإلغاء البعد الثابت والإلهي في الدين والتعاليم الدينية الذي يعتبر بمثابة سلب الروح عن الدين وذبح الشريعة، بل عملت على عزل الدين عن دائرة العلم ليعود هذا الأخير من جديد إلى الدين من أجل تشريح جثته الهامدة، دون أن يحقّ له الدفاع عن نفسه، لأنه متهم باحتوائه على قضايا لا معنى لها من الزاوية العلمية؛ وفي المقابل يدّعي العلم لنفسه الحقّ في تحليل ودراسة المظاهر المادية والمحسوسة في الدين، ليقدّم نظرياته المختلفة ليس حول كون القضايا الدينية حقّ أم باطل، بل عن كيفية ظهورها وعن رمز الوجود، فيبدأ بتشريح هذه الجثة التي تلبي الحالات

والأحاسيس الفردية، ليطرح النظريات النفسية والاجتماعية المختلفة، فيعزو سبب ظهور الدين والتعاليم الدينية إلى الخوف تارةً، وإلى الجهل أخرى، وإلى الحاجة الاجتماعية تارة ثالثة.

ولا شكّ أن هذه التحليلات النفسية ـ أو ما تسمّى بالعلمية ـ للدين يمكن أن تضع العواطف والأحاسيس الدينية التي تتسم بالثبات النسبي وهي تدور داخل دائرة التقليد بعيداً عن علمية التعاليم الدينية، تضعها في مهبّ الريح وتجعلها ضعيفة وربما تقضي عليها تماماً.

أوّل من تنبّه إلى الدور التخريبي لهذه النظرية على المعتقدات الدينية للأمم هو عالم الاجتماع الإيطالي "ويلفر دوبارتو"، فرغم أنه اعتقد بفصل العلم عن القيم والدين، أطلق صفة الحماقة على علم القرن التاسع عشر الذي ادّعى تدوين الأخلاق العلمية، وبعد أن طرح موضوع الفصل بين القضايا القيمية والدينية عن دائرة القضايا العلمية، أقرّ بأن نشر هذه النظرية بين الناس من شأنه أن يؤدي إلى ضعف العقائد الدينية والقضاء على السنن الاجتماعية، وبالنتيجة إلى انهيار النظام الاجتماعي، ذلك أن الفرد لا يستطيع حفظ اعتقاده وإيمانه الديني متى ما اعتقد بأن القضايا الدينية تفتقد للقيمة المعرفية الكونية، ومن ثمّ ليس لها أي اعتبار علمي، وأنها ليست قضايا حقيقة، وإنما تكوّنت لإشباع الأحاسيس والميول الفردية ومشتقاتها وذيولها الذهنية والاجتماعية.

إنّ العلاقة بين العلم والدين تكشف عن حقيقة مفادها: أن الفصل بين هذين الاثنين ما هو إلاّ وهم، وأن الدين في أصله وحقيقته يتوفر على هوية علمية، ولا نقصد من ذلك مجرّد ارتباطه بدائرة الوعي البشري في معناها الأعم التي تشمل الصور الذهنية والخيالية، إنما المعرفة التي تتولّى كشف الحقيقة وظهورها في مراتب الوجود المختلفة لهداية البشرية. من هنا لا يمكن للدين في أصله وحقيقته أن يغضّ النظر عن القضايا التي يتصورها الحسّيون علماً، وأن الإقرار بفصل الدين عن العلم الناتج عن الإقرار بالسفسطة والتشكيك إزاء

القضايا ما وراء الطبيعية والأخلاقية، يؤدّي إلى حذف الأبعاد المعنوية والروحانية للدين، كما يفضي إلى إنكار حقيقة الدين أو التشكيك فيه، وهيمنة العلم على الجوانب المادية والظواهر المحسوسة للسنن الدينية.

وحينما يقصى البعد المعنوي والإلهي عن الدين والتعاليم الدينية فإنها تتخذ شكل العادة والتقليد الاجتماعي، لأن هذه التعاليم تعتمد على الإيمان اليقيني وعلى المعرفة الشهودية أو البرهانية، بينما تستند العادة على المعرفة الحسية والعاطفية وتنتج عن الممارسة المستمرّة سواء كانت هذه الممارسة تقليداً طوعيّاً أو إجبارياً.

ولا يستطيع الفرد سوى أن يرتبط حسّياً وعاطفياً بالتعاليم الدينية حينما يدور في خلده أن هذه التعاليم غير حقيقية ويقطع ارتباطه بها شهودياً، ويسلب عن أبعادها الملكوتية معرفتها البرهانية؛ أي أنه لا يشاهد إلاّ قشور هذه التعاليم وبُعدها السطحي. عندئذ لا يبقى من التعاليم في المجتمع إلاّ ما جرت العادة على ممارسته والالتزام به، وهو معرّض بالتالي للتبدل والتغيير، لأن العادة تتخلّلها الأحاسيس والميول الفردية.

المرأة في التراث العرفاني

رابعة العدوية وسبيل العشق الإلهي

بخش علي قنبري

ترجمة: كمال السيد

تمهيد

العرفان في الدائرة الفكرية والثقافية للإسلام

الميل العرفاني إلى الله سبحانه مودع في أعماق البشر، ولا يوجد إنسان لا يتمتع بهذه النعمة المكنونة في فطرته، ولهذا لم ينحصر العرفان في دوائر محدودة؛ إذ اخترق جميع الحدود وانتقل عبر العصور ليصبح ظاهرةً إنسانية.

ولذا لا يخلو بلد من وجود عارف، فأينما اتجهنا حتّى إلى أقصى نقاط العالم وجدنا هناك من اشتهر وذاع صيته بين الناس بالعرفان.

غير أنّ العرفان ـ بوصفه ظاهرةً إنسانية ـ ارتبط بالبشر طبقاً لمستويات إدراكاتهم، فربما صادف من لا يتمتّع بالسعة والعمق المطلوبين، ثم راح ينظّر له ليكتسب صفةً ذاتية وقالباً مميزاً ربما يكون بعيداً عن المعنى الحقيقي للعرفان. والأسوأ من هذا أن يتحوّل العرفان إلى تجمّعات أو تشكيلات حزبية فيخطو خطوات في طريق تؤدّي به إلى الاضمحلال ونقض الأهداف والغايات السامية التي يرمي إلى تحقيقها، ليحلّ عرفان منخور من قشوره إلى لبابه، ويظهر بمظهر جديد لا يطاق، وقد امتدّ هذا البلاء ليشمل المدارس العرفانية المنتشرة في الماضي البعيد والقريب.

وهذه الظواهر اللامباركة ظهرت أوّل ما ظهرت في العرفان المنفصل عن تعاليم الوحي، فنشأ عرفان اتّسم بالسطحية بسبب الحرمان من ذلك الجانب بدل العرفان الذي يتمتع بالعمق والسعة.

أما العرفان الذي نشأ في أحضان الوحي فكان على العكس من ذلك، حيث اللبّ هو الأساس والتشكّل يأتي في الدرجة الثانية، وربما لا يأتي أبداً، أو لعله يأتي من أجل حفظ اللباب.

ومن هنا، فأي بارقة عرفان تنشأ في أحضان الرسالة الإلهية والرسول ﷺ، أو الإمام عليه السلام، أو ولي من أولياء الله، ستكون مدعاةً لاتضاح الطريق وتضاعف النور وتجذر الغاية، ويمكن القول بجرأة: إنّ العرفان الإسلامي الأصيل قد خطا نحو نبع الحقيقة، وأن السالكين في هذا الطريق شملتهم المواهب الإلهية من الحق المطلق (الله).

ولكن ماذا نفعل مع الذباب الذي يحوم حول العسل ليلوّثه، ومن ثم يقع في قبضته ويحرم الآخرين من فيض نعمته؟!

ويمكن القول: إننا نشهد ثلاثة أنواع من العرفان في الثقافة الإسلامية:

١ ـ عرفان إلهي أصيل، وهو الذي ذكرنا آنفاً وهو محطّ نظرنا.

٢ ـ وعرفان يرتدي الصوف المخرّب.

٣ ـ العرفان الحديث المتأثر بمدّعيات عرفانية ناجمة عن أذواق العصر الجديد.

ومن خلال هذا التقسيم نكون قد فكّكنا بين العرفان والتصوّف.

وبالرغم من تصوّر البعض أن هناك وحدةً بين التصوف والعرفان، إلاّ أنّنا نصرّ على الفصل بينهما، ونؤكّد أن العرفان الأصيل لا يمكن أن ينضوي تحت أُطر من الألفاظ والتشريفات والقوانين وتسلسل الرتب، بل إنّه الإخلاص والتوحيد والإفادة من التجربة الدينية والعرفانية النابعة من العبودية لله عزوجل.

أمّا أولئك الذين يرتدون خرقة الصوف ويجعلون من الطريق إلى الله رتباً رسمية ومراحل ظاهرية فلا هم يعرفون المحبوب فيتعلّقوا به، ولا هم تذوقوا طيلة حياتهم طعم العشق الإلهي والعرفان الأصيل.

فهؤلاء لا يعرفون إلاّ مصالحهم، ولا يريدون إلاّ أنفسهم وإن تظاهروا بغير

ذلك:

الذي يرتدي خرقة الصوف ولا خلقاً لديه
لم يشمّ للحب عطراً ولا حنّ إليه[1]

وفي رأي المؤلّف أن أدعياء التصوّف ـ لا العارف الحقيقي الذي لا يفكّر في منصب أو مقام ولا يودّ أن يكون مرشداً ـ قنعوا بظواهر الفرقة والقناعة الظاهرية، بل إنهم فتنوا وفضلوا الثناء والمديح على الحب الإلهي فاحترقوا بأنانيتهم وهم لا يشعرون.

لا تذْع أسرار حبك للمدعيّ
إنّه يعبد ذاته ثم يموت[2]

وعلى كل حال، فإنّ العرفان في هذا المجال طريقة في صدد الكشف والاحتراق واعتبار جفاء المحبوب عين الوفاء، وعلى حدّ تعبير القرآن الكريم: ((القرب الالهي))[3] ولا شيء غير ذلك.

ومع كلّ هذا، فإننا نصطدم في تاريخ الإسلام بفريق ـ من خلال تمسّكه ببعض الروايات التي لا يُعلم صحّة سندها ـ يقدم على وضع أساليب ومراسم تشريفاتية يمكن القول: إنّها لا تمتّ إلى العرفان الإلهي بصلة، بل لقد نحتوا آلهةً وهميةً وظنوا السراب ماءً.

ولذا اُصرّ على أن أعتبر هذا اللون من التصوف سلبياً.

وفي أحضان الثقافة الإسلامية والشيعية ظهر عرفاء كبار من قبيل مولوي، وحافظ، والخواجة عبدالله، وفي العهود المتأخرة محمد تقي المجلسي، وميرداماد، وفي العصر الحاضر ظهر الإمام الخميني ﵀، ولم يكن لكلّ هؤلاء فرقة ولا تشريفات أو رتب صوفية أو ألقاب؛ ولا نغفل عن المرأة العارفة بين هؤلاء العرفاء الكبار، وما أكثر اللائي ظهرن وتألّقن في سماء العرفان

---

[1]) ديوان حافظ، غزل ١٨٦.

[2]) المصدر السابق، غزل ٤٢٦.

[3]) ﴿**غفرنا له ذلك وإنّ له عندنا لزلفى وحسن مآب**﴾ ص: ٢٥.

والحب الإلهي.

ومن المفيد أن نذكر أنّ قطب العرفان هو النبي ﷺ الذي علم مكنوناته وأسراره، ووصيه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ومن علي انتقل هذا الميراث الإلهي.

فإذا أردنا أن نذكر الأنموذج الكامل للعارف فلا شكّ أنّ رسول الله ﷺ هو الأنموذج الأمثل والعارف الأكبر.

ولو تأمّلنا حياة أولئك العظماء لاكتشفنا نقطةً هامّة وهي الجمع الذي امتازوا به؛ وأعني بالجمع هموم المصير الفردي والجماعي، فهم يسيرون إلى الله وأجسامهم في الأرض وأرواحهم معلّقة بالملأ الأعلى[1]، قادةٌ للمجتمع وهداةٌ للإنسانية، فهم في قلب الحوادث، وليسوا منزوين أو منفصلين عما يجري حولهم، فعرفانهم ذو بعدين: فردي واجتماعي، وإنّك لتجد الأنموذج الجليّ في مدرسة الإمام علي عليه السلام، ونهج البلاغة الكتاب والمنهج والشاهد على هذه المدرسة.

فتجد العرفاء على مسار الزمن قد انتهلوا منه كلٌّ حسب طاقته، وما تحمّلته نفوسهم وأرواحهم، فغاية العرفان الأصيل ليست العزلة والإنزواء، بل هو وثيق الصلة بالمجتمع، وهو الذروة في مراحل العرفان الأصيل، وكثير لم يبلغوا هذه المرحلة، وما استطاعت نفوسهم الارتفاع إلى ذلك فظلّوا في منتصف الطريق.. ظلّوا في إطار فرديّتهم، ولم ينتقلوا إلى مرحلة حمل هموم المجتمع والآخرين، وإخفاقهم في اجتياز هذه المرحلة ليس دليلاً على القول بأن العرفان الأصيل هو عرفان فردي، بل إنه فردي واجتماعي، ولكلّ منهما درجات.

لقد كان الإمام الخميني في هذا العصر الأنموذج الذي تحقّقت فيه أبعاد العرفان الأصيل.

ويجب الاعتراف بأنّ المرأة قد سلكت هذا الطريق أُسوةً بالرجل، وربما

---

[1] ((... وصحبوا الدنيا بأبدانٍ أرواحها معلّقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه والدعاة إلى دينه)). نهج البلاغة، الحكمة ١٣٧.

سبقته وامتازت عليه أحياناً في بعض فصول التاريخ، ولقد ظهرت المرأة المتصوّفة مع بدو ظهور الحركات الصوفية، أي منذ القرن الثاني الهجري، بل يمكن القول: إنّ المرأة كانت رائدةً في بعض الجماعات الصوفية؛ إذ يبرز أنموذج رابعة العدوية (١٣٥ هـ أو ١٨٥ هـ)، حيث تعدّ في طليعة النساء المتصوّفات، وفي الحقيقة يمكن اعتبارها ممن فتح في عالم السير والسلوك أفقاً جديداً، فكانت في طليعة الزاهدين والزاهدات[١].

مرتكزات المرأة في العرفان:

اختلفت الآراء في المرأة وجوداً إنسانياً ودوراً، فبعض يرى أنّ وجود المرأة من الرجل وللرجل؛ يعني أنّها خلقت من ضلع الرجل، وغائية خلقها وهدفه خدمة الرجل والكون تحت تصرّفه، فيما يرى بعض آخر أنّها من الرجل ولكنها ليست له بل لنفسها هي، ويرى فريق ثالث أنّ المرأة والرجل مخلوقان من نفس واحدة، ولكلّ منهما منزلته، وأن الغاية من خلقهما بلوغ الكمال، وكلّ على حسب سعيه في الوصول إلى ذلك الهدف المنشود.

ذلك كلّه مع التأكيد على وجود من ينظر إلى المرأة نظرةً سلبية في وجودها ودورها؛ أي أن هناك من يعتبرها من وسائل الشيطان في إثارة الفتنة والإغراء.

ولذا فهم يحذّرون الرجل من الوقوع في حبائل النساء.

وفي عالم التصوف من يعتبر الاقتران بالمرأة إتلافاً للعمر، ولذا فهناك من يوصي الرجال بالامتناع عن الزواج، من هنا يعتبرون بلوغ المرأة مرتبةً من مراتب العرفان من المستحيلات، وأنّ شخصية المرأة تتحدّد فقط في طاعتها وخضوعها لأوامر الرجال.

ولو ألقينا نظرةً على الآثار التقليدية للصوفية لوجدنا أنّ بعضاً من المتصوفة قد تعامل وفق هذه الرؤية مع المرأة؛ إذ وصل ببعضهم حدّ الامتناع حتى

---

[١]) كياني حسن، تاريخ الخانقاه في إيران: ٢٥١، مكتبة طهوري، طهران، ١٩٩٠م.

عن استخدام صيغ التأنيث في المفردات، وكأنهم لا يعتبرون المرأة إنساناً، وهناك من المتصوّفة من لا يتناول طعاماً تسهم المرأة في طبخة أو إعداده، ولا يمدّ إليه يداً ولا يتناول منه لقمةً واحدة، حتى زواجهم - لو حدث - كان لديهم لوناً من ألوان الرياضة الروحية؛ لأنهم ينظرون إلى الحياة الزوجية بوصفها حياةً جهنميّةً، وأنّ الصوفي بصبره وتحمّله لزوجته الوسخة والقبيحة والسيئة السلوك سوف يبلغ مراتب أعلى وأعلى[1].

المعصية الأولى:

من مرتكزات الصوفية الأساسية في نظرتهم السلبية إزاء المرأة، أنّها عندهم المعصية الأولى[2]، والتي في ارتكابها طُرد آدم من الجنة، وحرم من الحياة الخالدة فيها.

فهناك من العرفاء من يحمّل حوّاء مسؤولية هذه المعصية؛ لأن آدم قاوم وساوس الشيطان، ولكن إصرار حواء دفعه إلى ارتكاب تلك المعصية.

ويعدّ مولوي أحد الذين حمّلوا حواء مسؤولية ما ارتكبه آدم، ففي أشعاره يعتبر المرأة سبباً في خروج الإنسان من الجنة وهبوطه إلى الأرض، ويعتقد بأنّ هناك صفات حيوانية مودعة في ذات المرأة تمنعها عن مواكبة الرجل في طيّ الطريق والوصول إلى المنازل العالية، يقول:

إنّ أول الأسباب وآخرها في هبوطي هي المرأة
فلقد كنت روحاً ثم أصبحت بدناً[3]
واعلم أن نوم المرأة أقلّ من نوم الرجل
كل ذلك لأنها ناقصة العقل ضعيفة الروح[4]

---

[1]) الأبعاد العرفانية في الإسلام: ٢٦٠، نقلاً عن نفحات الأُنس .

[2]) Orignal Sin

[3]) المثنوي، الكتاب السادس، البيت: ٢٧٩٩.

[4]) المصدر السابق، البيت: ٤٣٢٠.

وعلى هذا يرى مولوي المرأة سبباً في هبوط آدم من الجنّة، وهذا ما أدّى إلى ضلال البشرية عبر تاريخها والعصور التي مرّت بها؛ لقد تنكّبت الإنسانية خلال التاريخ عن مسير الحق والعدل والدين والعشق السماوي، وذلك كلّه حصل بسبب ما تعانيه المرأة من نقصٍ في عقلها وضعفٍ في روحها.

إنّ غلبة الصفات الحيوانية على الصفات الإنسانية في ذات المرأة هو السبب ـ كما يرى مولوي ـ في تخلّف المرأة عن السير في طريق التكامل الإنساني.

يقول:

غلبت صفة الحيوان على المرأة.. فله فيها صبغة ورائحة(١)

ومع هذه الرؤية للمرأة في اعتبارها السبب في الهبوط والسقوط البشري إلاّ أنّ مولوي يستثني بعض النساء السيدات اللاتي كانت لهنّ منزلةً في الأديان الالهية، فهو ينظر اليهنّ باحترام وإجلال، ومن تلك النساء السيدة مريم سلام الله عليها.

فمريم لدى مولوي وصلت منزلةً رفيعة من القرب الإلهي ممّا جعلها تستقبل الروح القدس الذي تمثّل لها بشراً سوياً، وبشّرها بميلاد المسيح عيسى عليه السلام بهذه الصورة الإعجازية(٢).

نعم، مريم عند مولوي امرأة اتصلت بالحق، ولذا استعاذت بالله في الحفاظ على الحدود الإلهية والتجأت إليه(٣).

وهناك شعراء عرفاء آخرون يشاركون مولوي هذه النظرة السلبية إزاء المرأة.

الجوهر الوجودي:

---

١) المصدر السابق، الكتاب الخامس، البيت: ٢٤٦٦.

٢) المصدر السابق، الكتاب الثالث، الأبيات: ٣٧٠٠ ـ ٣٧٠٢.

٣) المصدر السابق، الأبيات: ٣٧٠٧ ـ ٣٧١٠.

وفي مقابل هذه النظرية يوجد في الإسلام وسائر الأديان من يعتبر المرأة قادرةً على بلوغ منازل سامية في العرفان، ومرتكز هؤلاء يستند إلى توحّد الجوهر الوجودي البشري؛ بمعنى أنّ المرأة والرجل ينطويان على روح واحدة ومخلوقان من نفس واحدة، ولهما معاً القدرة على بناء نفسيهما وتنمية روحيهما، والوصول إلى المعرفة والاقتراب من الروح الكلّي ـ وهو الله ـ والاتصال به.

وكما يقول القيصري في شرحه الفصّ المحمدي من فصوص محيي الدين بن عربي: ((**إعلم أنّ المرأة باعتبار الحقيقة عين الرجل، وباعتبار التعيّن يتميز كل منهما عن الآخر**))(1).

وإضافة إلى القيصري، هناك أيضاً الشاعر جامي، حيث يشير أيضاً إلى هذه النقطة، فالمرأة عنده لا تقلّ في منـزلتها عن الرجل، بل قد تتفوّق عليه في بعض الحالات:

ولو كان النساء كمن ذكرنا لفضّلت النساء على الرجال
فلا التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال(2)

التكامل المعنوي:

بالرغم من تصنيف الشاعر والعارف الإيراني سنائي الغزنوي لصالح التيار غير المناصر للجنس الناعم، إلا أنّه يعتبر المرأة مخلوقاً يمكنه السموّ إلى الذروة من مراتب الإيمان والعرفان، ولو أرادت ذلك لاجتازت الدرجات الرفيعة، ولذا فهو يقول: **المرأة المؤمنة أفضل ألف مرّة من ألف رجل شرّير**(3).

ومرتكزه الأساسيّ في رؤيته هذه أنّه عندما تتمكّن المرأة من إعداد أرضية التكامل المعنوي والروحي في ذاتها تكون قد ارتفعت عن طبيعتها كامرأة لتستحيل بذلك إلى رجل.

---

1) شرح القيصري على فصوص الحكم: ٤٧٣، ٤٧٨.

2) شهيدة العشق الإلهي، عبدالرحمن بدوي.

3) الأبعاد العرفانية في الإسلام: ٦٥٧، نقلاً عن حديقة الحقيقة: ٢٧١.

ومن هنا، كان الرجل في بناء رؤية الشاعر والعارف الغزنوي المخلوقَ المؤهّل في الأصل للسير في طريق السلوك والعرفان، أمّا المرأة التي تنجح في هذا الطريق لفإنّها تنسلخ عن ذاتها لتغدو رجلاً بما للكلمة من معنى روحي.

وعلى هذا الأساس، كانت قراءة سنائي للرجل والمرأة في الحقيقة قراءةً نسبية، بالرغم من وجود الاختلافات الأساسية بينهما في الخلق والإبداع.

ويشارك سنائي الغزنوي في هذه القراءة الشاعرُ العارف فريد الدين العطّار النيسابوري، إنه يذهب بصراحة إلى نفي وجود المرأة العارفة، وإنما هناك امرأة تبدّلت إلى رجل، واكتسبت سمة العارف، ويقول العطّار النيسابوري في هذا المضمار: "**عندما تخطو امرأة في الطريق الإلهي ـ كما الرجال ـ حينئذ لا يمكن أن ندعوها امرأة**[1]".

مظهر الجذب

ومن العرفاء الذين اختصوا بنظرة فريدة للمرأة محيي الدين بن عربي؛ إذ يعتقد أنّ المرأة محبوبة البشر، وأنّ السرّ في هذه المحبوبية يكمن ـ حسب رأيه ـ في أنّها أكثر كمالاً في الله من الرجل؛ لأن الرجل مظهر للقبول والتحوّل، فيما المرأة ـ وفضلاً عن مظهريتها في القبول والفعل الإلهي ـ فهي مظهر التأثير الإلهي أيضاً؛ لأنها تؤثّر على الرجل وتجذبه إليها، وتثير كوامن الحبّ في ذاته إزاءها، وهذا التأثير مظهرٌ من فاعلية الله سبحانه.

وعلى هذا الأساس، ليست المرأة مالكةً للاستعداد الذاتي لبلوغ منازل العرفان الرفيعة فحسب، بل لها طريقتها الخاصّة، وهي الأكثر إبداعاً في ذلك من الرجل.

وعلى أساس هذه الرؤية يرى إبن عربي أنّ المرأة تمثّل تجليات لأسرار الله في رحمته، حتى أن كلمة (ذات) مفردة مؤنثة.

وقد سلك ابن عربي سبلاً مختلفة للكشف عن سرّ عنصر التأنيث في

---

[1]) تذكرة الأولياء ١: ٥٩.

ذلك[1].

ولذا فإنّ عاطفة الحب إزاء المرأة ـ وطبعاً عند ابن عربي ـ من كمالات العرفاء والمتصوّفة، ذلك أنها ميراث النبي ﷺ الذي وصل إلينا، وهو العشق الإلهي[2].

ولأن محي الدين بن عربي ينظر إلى المرأة والرجل باعتبارهما من جوهر واحد، فإنّ الخطاب الذي يومي أنه موجّه إلى الرجل يشمل النساء أيضاً، ولذا فهو يعتقد أنّ قوله تعالى: ﴿**رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله**﴾[3] ينسحب على المرأة أيضاً، بالرغم من عدم وجود إشارة صريحة إلى ذلك[4].

ويؤكّد ابن عربي على أهمّية المرأة وعلوّ شأنها، ويعدّها انعكاساً للتجلّي الإلهي، واذا ما أضافت إلى جمال ذاتها العرفان فإنها ستسبق الرجل في المراتب والدرجات، ولذا فهو يرجح المرأة على الرجل في هذا المجال.

يقول نيكلسون في شرحه لآراء ابن عربي: (**إنّ الله لا يمكن رؤيته إلاّ في المادّة، والمادة الإنسانية أكمل من كلّ أشكال المادية الأخرى، وتتجلّى بصورة أكمل في المرأة دون الرجل**).

فهي إمّا في بعد التمثيل سبب منظور فيه أو في بعد الصبر والدوام أو الاثنين معاً في وقت واحد.

وعليه، فعندما يفكر الرجل ويتأمل حول الله فإنه ينظر إلى ذاته، ومن خلال هذه الحقيقة في أن وجود المرأة ناشئ عن الرجل فهو يفكّر في الله في بعد الخلافة والعاملية، وعندما لا يلتفت إلى هذه النقطة ـ في أنّ وجود المرأة ناشئ عن الرجل- فإنه ينظر إلى الله في بقائه ودوامه.

أمّا عندما يفكر في وجود المرأة حول الله، فإنه ينظر إلى الخلافة

---

[1]) الأبعاد العرفانية في الإسلام: ٦٦٥.

[2]) المصدر السابق، نقلاً عن بحر الروح، هلموت ريتر: ٤٨٠.

[3]) النور: ٣٧.

[4]) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية ٨: ١٥١.

العاملية، الفاعلية والقابلية فيه، وهي أنّ الله يتجلّى في وجه المرأة من لحاظ الفاعلية؛ في أنّ الله محيط بروح الإنسان إحاطةً كاملة مما يؤدّي إلى تسليم البشر لإرادته والانقياد له، وهو منفعل وقابل كذلك؛ لأنه ما دام ظاهراً في شكل المرأة فهو تحت سيطرة الرجل، وعلى هذا الأساس فإنّ رؤية الله في وجه المرأة تعني رؤية الوجهين معاً، وهكذا مشاهدتها تقع أكمل من تجلّيه في جميع الأشكال التي صنعها.

وعلى هذا، ينظر ابن عربي إلى المرأة باحترام وإجلال، ويعتبرها أحد تجلّيات الله سبحانه وتعالى، ويرى أنّ طيّها سبيل العرفان أيسر بكثيرٍ من الرجل، فهو لا يعدّ العرفان منحصراً بالرجل، بل يرى المرأة أكثر جدارةً في طيّ الطريق منه، فالعرفان لديه مودع في ذات المرأة والرجل على السواء؛ ويقول في هذا الصدد: "**إنّ هذه المقامات ليست مخصوصةً بالرجال، فقد تكون للنساء أيضاً، لكن لما كانت الغلبة للرجال تذكر باسم الرجال**"[1].

ويعدّ فريد الدين العطّار النيسابوري ـ كما ذكرنا ـ من جملة الذين ينظرون إلى المرأة نظرةً إيجابية، فهو من الشعراء العرفاء الأوائل الذين كتبوا في وصف رابعة العدوية؛ ومنطلقه في ذكر أحوال رابعة أنّ الله عزوجل لا ينظر إلى ظاهر الأفعال البشرية، ولا إلى الوجوه، وإنّما ينظر إلى النوايا، يقول في ذلك: "لو سأل سائل لم ذكرتها ـ رابعة العدوية ـ في وصف الرجال؟ لقلنا: إنّ سيد الأنبياء عليه الصلاة والسلام قال: "**إنّ الله لا ينظر إلى صوركم**"، فالله سبحانه وتعالى لا ينظر إلى الصورة وإنّما ينظر إلى النية"[2].

والنقطة الأخرى في رؤية عطّار النيسابوري أنّ المرأة العارفة أساساً قد اجتازت طبيعتها النسوية ـ حيث كانت المرأة في ثقافة عصر عطّار مخلوقاً ضعيفاً ومصدراً للوسوسة أحياناً ـ إلى مرحلة أرقى، فهو يقول في هذا الصدد: "**المرأة تكون في طريق الله رجلاً ولا يمكن أن ندعوها امرأة، كما يقول عباس الطوسي:**

---

[1]) إبن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، الفص الموسوي: ٤٥٣.

[2]) عطار النيسابوري، فريد الدين، تذكرة الأولياء: ٧٢، طهران، ١٩٩١م.

في عالم الغد يوم ينادي: يا للرجال، فإن أوّل شخص يضع قدمه في صفّ الرجال هي مريم، فبالرغم من أنّ مريم امرأة ولكنّ أوصاف الرجال العرفاء وجدت فيها".

وهناك قراءة أخرى لنظرية عطار النيسابوري يمكن طرحها وهي: أنّ الرجل الذي يبلغ مرحلة العرفان قد بلغ الكمال في روحه ووصل مقام الفناء.

وفي هذه المرحلة يبلغ الإنسان أصله ـ يعني الروح ـ ولذا يصبح اسمه رجلاً.

وهذه الرجولة لا تعني صرفاً معنى الذكورة، بل إنها تطلق على كل إنسان من أهل الطريقة يخطو برجولة في هذا الطريق، سواء كانت الروح مع رجل أو امرأة، شرقية أو غربية، تركية أو عربية...

رابعة العدوية رائدة الحب في العرفان

قيل: إنّ ولادة رابعة العدوية كانت في سنة ٩٥ هـ / ٧١٣م في مدينة البصرة.

وعندما كبرت بيعت في أسواق الجواري، ثم حصلت على حرّيتها فيما بعد.

عاشت في البوادي فترةً من حياتها، ثم أقامت في البصرة، أحبّت الموسيقى ثم أدارت وجهها عنها بعد مدة وانقطعت إلى العبادة، وابتليت بالمرض ثم استعادت عافيتها مرّة أخرى[1].

وقطعت شأواً في اكتشاف الحقيقة ووصلت مراحل سامية في العرفان.

وجاء في الدرّ المنثور عن النسوة اللاتي تسمّين باسم رابعة، وقد ذكرت وجوه في سبب هذه التسمية، منها:

أن البنت التي تولد بعد ثلاث أخوات غالباً ما يطلق عليها اسم (رابعة)، ثم أصبح الاسم علماً فيما بعد[2].

---

[1]) عطية الله، أحمد، القاموس الإسلامي، المجلد الثاني: ٤٥٨، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦ م.

[2]) فراز، يوسف، الدر المنثور: ٣٥١، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

وكنية رابعة العدوية (أم الخير)، وأبوها إسماعيل العدوي من أهل البصرة، وبسبب قحط ضرب أطنابه في تلك الديار أقدمت أُسرتها على بيعها بسبب الجوع، لتصبح جاريةً مدّة من الزمن، وكان سيّدها الذي اشتراها رجلاً تقياً ورعاً فوهبها حرّيتها، ولم تتزوّج رابعة في حياتها، ولم تعاشر المرائين، ولم تجالس المزيفين، وقد خطبت مرّات عديدة ولكنها كانت تردّ الخاطبين وتقول لهم: **لم يبق في وجودي شيء لي ولا إرادة عندي، فاطلبوني منه**[1].

وقد عاصر سفيان الثوري رابعة العدوية واعترف بفضلها، وقد زارها وجلس عندها بعض الوقت، مما سنحت لديه الفرصة ليسألها عن حقائق العرفان التي استعصت عليه، فأجابت عن أسئلته بما بلغت به من علم بدقائق العرفان. وقد روي أنّ سفيان الثوري سألها عن درجة إيمانها واعتقادها بالله عزوجل فأجابت: إنها تعبد الله لا شوقاً إلى الجنة ولا خوفاً من النار، بل لأنها تعشقه وتحبّه، واستجابةً لشروط العبودية[2]، ثم أنشدت شعراً عرفانياً رائعاً:

أُحبك حبّين حب الهوى ... وحباً لانك أهل لذا كا
فأمّا الذي هو حب الهوى ... فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأمّا الذي أنت أهل لـه ... فكشفك للحجب حتـى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لـي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[3]

وكانت تنشد أيضاً هذا الشعر مجيبةً به على أسئلة السائلين:

---

١) زرين كوب: عبدالحسين، تراث الصوفية: ٥، نشر أمير كبير، طهران.

٢) فراز يوسف، رياحين الشريعة ٤: ٢٥٢، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

٣) المصدر السابق: ٢٤٥.

حبيب ليس يعدله حبيب وما لسواه في قلبي نصيب[1]
حبيب غاب عن عيني وشخصي ولكن عن فؤادي لا يغيب[2]

وقد شهد لرابعة العدوية الخاصّ والعامّ في أنها بلغت في كشف الحقائق العرفانية مقاماً سامياً، فمدحها المادحون وأثنى عليها ومجّدها كل من أراد للمرأة أن تخطو في طريق الكمال[3]، بعد أن أصبحت مثالاً في التقوى والورع والزهد والعرفان.

وقد جاء في سيرتها الذاتية وتجاربها العرفانية قولها: (**رأيت أهل الجنة يذهبون ويجيئون وربما رأيت حور العين يستترون بأكمامهنّ**)[4].

فكما أن بعض الرجال يبلغون من المراتب يخفون أنفسهم عنهم ـ كالأئمة عليهم السلام ـ فكذا بعض الملائكة ربما أخفوا أنفسهم عن حورياتهم.

وهنا سؤال: هل أنهم يخفون أنفسهم أم أنهم يتأثرون بسطوع أنوارهم؟ إنّ رابعة العدوية بذكرها هذه المسألة تكون قد أزاحت الستار عن عمق العرفان في ذاتها، واستطاعت أن تروي ظمأ الظامئين من روحها.

موقع وأثر رابعة في العرفان

إنّ تجربة رابعة العرفانية جعلتها فريدةً في عصرها وزمانها، واعتبرها معاصروها من العرفاء حجة، وكما يقول عطار النيسابوري: **كانت رابعة في زمانها حجة، ولم يكن لها نظير في السلوك والعرفان، وعدّتها شخصيات عصرها حجّة قاطعة**[5].

---

[1]) المصدر السابق.

[2]) المصدر السابق.

[3]) المصدر السابق: ٢٥١.

[4]) المصدر السابق: ٢٠٣.

[5]) تذكرة الأولياء: ٧٣ ـ ٧٤.

ويكفي في منزلة رابعة العدوية أنها كانت ترى أن النظر لغير الله إثم يستحق غضبه سبحانه؛ لأنّ العارف الكامل لا يرى شيئاً غير الله، لا أنه يرى ويردع عينه عن النظر، وقد جاء في سيرتها أنها مرضت يوماً فلما سُئلت عن علّة مرضها قالت: **نظرت إلى الجنّة فأدّبني، مال قلبي إلى الجنة ذات سحرٍ فعاتبني على ذلك الحبيب**[1].

وفي تعريفها للحق والصدق ما يكشف عن عمق عرفانها فهي تقول: **إنّ الصدق أن تشكر المولى على عتابه**. وما أجمل ما أنشد مولوي في عشق العارفين وعلاقتهم بالعتاب الإلهي.

يا حسرتي وخشيتي أن يصدق
فينقص من كرم ذاك العتب

وفي منزلة رابعة يجدر أن نشير إلى نقطة مهمة، وهي لو اعتبر الإنسان عبادته لله توفيقاً إلهياً، يدعوه ويشكره ويحمده عليها، لبلغ دون شك درجة الأولياء.

وقد جاء في سيرتها العملية أنّها تقدّمت يوماً إلى محرابها من أجل الصلاة فغمرتها حالة طيبة، فشكرت الله عزوجل على ذلك بأن صامت في الغد[2].

لقد بلغت رابعة في منازل العرفان درجةً رفيعةً لم يبلغها سوى القليل من العارفين، وقطعت أشواطاً في طريق السالكين حتى تفوّقت على معاصريها من العرفاء الرجال، ولقبت من أجل ذلك بـ (تاج الرجال)[3]، لتصبح مثالاً متألّقاً في عالَم التقوى.

الطريقة الإلهية

ورد في بعض ما ألّف في سيرة رابعة العدوية أنّها لما وُلدت لم يجد أبوها

---

[1]) المصدر السابق: ٨٤.

[2]) المصدر السابق.

[3]) ريحانة الأدب١ . ٢: ٢٨.

قطرات من الزيت يدهن به سرّتها، فطلبت منه زوجته أن ينطلق إلى جارهم فلعلّهم يجودون بقطرةٍ من السمن، وذهب الرجل - مع أنّه كان قد قطع عهداً على نفسه ألاّ يطلب من مخلوق شيئاً - وخرج إلى جارهم فطرق عليهم الباب فلم يسمع جواباً، فعاد وقال لزوجته ما سمعت جواباً، فبكت الأم ما شاء لها أن تبكي حتى هومت عيناها ونامت، فرأت رسول الله ﷺ يقول لها: **لا تحزني إن ابنتك هذه سيدة، وستشفع لسبعين ألف من أمتي**[1].

وتدور الأيام ويرحل أبوها عن الدنيا، وقد ضرب القحط الشديد أطنابه في البصرة وتغرّبت أخواتها كل في جهة وناحية كما سارت هي أيضاً وراء مصيرها، فرآها ظالم فأخذها جبراً وباعها بثمن بخس دراهم معدودة، وسامها الذي اشتراها سوء العذاب وكان يحمّلها من العمل ما لا تطيق.

وصادف أن اعترضها وغد وراودها عن نفسها، فلجأت إلى الله سبحانه تدعوه:

يا الهي غريبة أنا، يتيمة، وأسيرة... وإنك يا إلهي تعلم بحالي، ولا همّ لي إلاّ رضاك.

فسمعت نداءً يبشّرها بما لها من الكرامة عند الله؛ وهكذا ولجت رابعة الطريق إلى الله. ومن المؤكد أن هذا قد حصل بعد أن ذاقت رابعة حلاوة العبادة فكانت تغتنم الفرص لتنهل المزيد من هذا المعين العذب.

وقد جاء في سيرتها أيضاً أنّ سيّدها استيقظ ذات ليلةٍ من نومه وأطلّ من كوّة في بيته، فرأى رابعة ساجدة وهي تقول: **إلهي إنك تعلم أنّ قلبي مطيع لك وأن قرّة عيني في عبادتك، ولو كان لي من الأمر شيء ما غفلت عن عبادتك لحظة واحدة، ولكن ماذا بوسعي وقد جعلت عليّ من يملكني، وجعلته ربّي.**

ولما سمع سيدها مناجاتها استدعاها وبشرها بالحرّية فانطلقت إلى البراري وعزمت على الحج[2].

---

1) تذكرة الأولياء: ٦٠.

2) المصدر السابق: ٦٠ ـ ٦١.

أساتذتها

يمكن الزعم أن المصادر الرئيسية لم تورد ذكراً لأحد من مشاهير العرفاء يمكن أن يكون أستاذاً لها أو معلّماً، غير أنّ ماسنيون المستشرق الفرنسي يدّعي بأن الحسن البصري كان أستاذاً لرابعة العدوية، وأنها تلمّذت على يديه مدّة ليست قصيرة، ولكي يدعم ماسنيون نظريته هذه يميل إلى الرأي القائل بأن وفاتها كانت سنة ١٣٥ هـ، وذلك من أجل أن يجد تبريراً منطقياً يؤيّد ما يرمي إليه، فحسب تحقيقات ماسنيون ولد الحسن البصري سنة ٢١ هـ وتوفي سنة ١١٠ هـ، ولمّا كانت وفاة رابعة سنة ١٣٥ هـ[١]، فمن المعقول جداً أنّها حضرت مجالس الوعظ التي كان يعقدها، كما ذكر لقاءها بالصوفي الكبير رياح بن عمرو القيسي[٢]، الذي شجّعها ورغّبها في ولوج الطريقة الإلهية، وأن تترك حياة الغفلة، وهذه اللقاءات يمكن أن ترقى إلى اعتبارها علاقة بين المريد وأستاذه، وقد أشار ماسنيون إلى أن رياح كان يؤكّد خلال تلك اللقاءات على رابعة أن تسلك الطريق الذي سلكه هو[٣]، وقد استجابت رابعة لتوصياته والتزمت بها، فأمضت الليالي في العبادة، وكان تأثير رياح في رابعة قد بلغ حداً جعلها تنظر إلى الدنيا نظرة الزاهدين فيها. وهذه التحولات التي طرأت على روحها تعود إلى مواعظ المرشدين وتأملاتها خلال عبادتها في الليل.

أدوات العرفان لدى رابعة

تتجلّى المقامات العرفانية في العرفان التقليدي في النشاط العبادي الذي يتألّف من أدوات العرفان والتجارب العرفانية. وهذه الأدوات تختلف حسب

---

١) شهيدة العشق الإلهي.. رابعة العدوية: ١٣٠ ـ ١٣١.

٢) المصدر السابق: ٢٢.

٣) المصدر السابق.

اختلاف الأهداف وأنواع العرفان.

وبالرغم من أنّ العرفان التقليدي قد تشكّل بناؤه الأصلي في عصر رابعة، غير أنّ الوثائق التاريخية والمصادر التي أرّخت لحياة رابعة العدوية لم تورد شيئاً عن أدواتها وتجربتها العرفانية، وما ورد عن العرفان التقليدي آنذاك سواء في الأدوات أو التجارب هو ما يلي:

. **إحياء الليل**: وهنا تشترك المصادر المرتبطة بالعرفان التقليدي وعرفان رابعة العدوية في أنها كانت كثيراً ما تحيي الليل في العبادة حتى الصباح، وقد ذكر ابن الجوزي أنّ رابعة كانت تصلّي معظم الليل، فاذا طلع الصبح ربما هوّمت عيناها لتغفو في نوم خفيف حتى طلوع الشمس، فإذا طلعت الشمس نهضت من فراشها تنوح: يا نفس إلى متى النوم أفلا تصحين؟ قريباً ستنامين نومةً لا يقظة بعدها حتى ينفخ في الصور للنشور ويوم القيامة، وقد كان هذا ديدن رابعة إلى أن توفيت[1].

ومن المؤكد أنّ مصدر إلهام رابعة في هذا هو القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً**﴾[2] وقوله تعالى: ﴿**تتجافى جنوبهم عن المضاجع**﴾[3].

كما يشكّل الدعاء أيضاً ركناً أساسياً، سواء الدعوات في صلواتها أو خارج الصلوات.

. **تلاوة القرآن الكريم**: والحقيقة أنّ تلاوة القرآن إذا ما أدّيت بشروطها فإنّها تلعب دوراً هاماً في تربية النفس. إنّ التلاوة الحقّة تعدّ الأرضية المناسبة لمخاطبة الإنسان ربه وخالقه، وقد ورد عن الصادق عليه السلام أنّ الله عزوجل أشار إلى ذلك في كتابه العزيز ولكن أكثر الناس لا يعقلون، ومن المؤكد أنّ العارفين يدركون تلك الحقيقة.

---

[1]) صفة الصوفي ٤: ٥٨، نقلاً عن شهيدة العشق الإلهي.

[2]) السجدة: ١٦.

[3]) الفرقان: ٦٥.

. **ذكر الموت**: وهو ما ركّزت عليه التعاليم القرآنية وجاء ذكره في الروايات الشريفة، لقد كانت رابعة كثيراً ما تذكر الموت. إنّ ذكرها الموت وأهواله من جهة، وحاجتها إلى الله عزوجل من جهة أخرى، قد أثّر في حركتها العرفانية وضاعف من سرعة هذه الحركة.

وقد جاء في سيرتها أنّها صنعت من القصب ما تنشر عليه أكفانها وكان ارتفاعهُ عن الأرض ذراعين، حتى لا يغيب ذكر الموت عن خاطرها، فكانت تنظر إلى الأكفان وتبكي، ويصل بها الخوف أن تأخذها الغشية وتغيب عن الوعي، فإذا فاقت وعادت إلى رشدها ووعيها تضرّعت إلى الله، وقد أثر ذلك في عرفانها لأنها كانت تستغرق في هذه الحالات وتبكي وتبتهل أثناء الصلاة[1].

ومن هنا يمكن الاستنتاج أن في ذكر الموت عاملاً في بث الروح وتلطيف النفس، فهو من أدوات العرفان في إضفاء روح عرفانية على الصلاة، فيما تلاوة القرآن تهب الصلاة وجهاً من العشق والوجل.

وقد ذكر المناوي في «طبقات الصوفية» أنّ كفنها كان معها على الدوام، وكانت تبكي على سجادة الصلاة، وربّما جرت دموعها كالماء [2].

وذكر الموت لدى رابعة يكتسب أهميته لأنها تنظر إليه نظرة تختلف عن نظرات الآخرين، فالموت لدى العرفاء على أنواع ثلاثة ـ كما يقول الشبلي ـ: **الموت ثلاثة: الموت في الدنيا، والموت في العقبى، والموت في المولى، فمن مات في حب الدنيا مات منافقاً، ومن مات في حب العقبى مات زاهداً، ومن مات في حب المولى مات عارفاً.**

الحب والخوف عند رابعة العدوية

وفي رأي إمام العارفين سيدنا علي بن أبي طالب عليه السلام : أن على الإنسان أن

[1]) شهيدة العشق الإلهي.. رابعة العدوية: ٤١.

[2]) المصدر السابق.

يأمل بالذي يخاف منه، وأن يلجأ إلى من بيده حياته وموته[1].

من هنا، يعيش العارف الكامل بحقّ بين حالتي الخوف والرجاء، فلا يغترّ بلطف الله وحبّه ولا ييأس من رحمته سبحانه، ولذا جاء في (**الروض الفائق في المواعظ والرقائق**): أنّ رابعة العدوية إذا حلّ وقت صلاة العشاء صعدت إلى سطح الدار وقد أحكمت إزارها وخمارها، وأتجهت إلى السماء في دعاءٍ ومناجاة وكانت تقول في مناجاتها: **إلهي أذارت النجوم، ونامت العيون، وغلّقت الملوك أبوابها وخلا كلّ حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك.**

ثم تسجد وتقبّل موضع السجود، فإذا حلّ السحر قالت: **إلهي! الليل قد أدبر، وهذا النهار قد أسفر، فليت شعري! أقبلت مني ليلتي فأهنأ أم رددتها عني فأعزى؟ فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني، وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك**[2].

لقد انتهى الليل وجاء النهار ورابعة بين حالتي خوف وأمل، خوف من أنّ الله لم يتقبل منها عبادتها، ورجاء في رحمته وعفوه وعونه.. تلك هي حالة رابعة العدوية تقيم أفراحها وأتراحها ليبقى قلبها مشدوداً إلى الحبيب.

إنّ أهم ما قامت به رابعة في دنيا العرفان الإسلامي كان إدخالها مفهوم العشق الإلهي في العرفان، فمن خلال دراسة أدبيات عرفانها نكتشف ـ كما يقول مصطفى عبدالرزاق ـ تأسيسها لحالة الحب الإلهي إلى جانب الحزن السائد لدى المتصوفة[3]، ومن هنا يعدّها عبدالرزاق إمام العاشقين، فقد امتزج حبها العرفاني بحزنها الصوفي وأضحت إماماً للعارفين المهمومين.

لقد اشتهرت رابعة بكثرة البكاء، وكان الخوف من الله يغمر كيانها بأسره، ويقال: إنها سمعت أحدهم يتلو القرآن، فما أن ورد ذكر النار حتى

---

[1]) طبقات الصوفية، عبدالرؤوف المناوي ١٤: ٤٣٢، بيروت دار صادر.

[2]) المصدر السابق: ٢٨.

[3]) أعلام النساء ١: ٣٧٠.

صاحت صيحة ووقعت مغشيّةً عليها فاقدةً لوعيها. وكانت حالة الخوف الإلهي تغمرها فتقيم الليل بالعبادة والدعاء والمناجاة إلى أن يطلع الفجر[١].

وقد جاء في سيرتها أن أحدهم أراد إهداءها أربعين ديناراً تسدّ بها حاجتها، فبكت رابعة ونظرت إلى السماء وقالت: هو يعلم أني استحي منه أن أسأله الدنيا وهو يملكها، فكيف أريد أن أجدها ممن لا يملكها؟![٢].

وقد أضافت تجربة رابعة في العرفان مفردات لم تكن مألوفة لدى الصوفية قبلها؛ إذ أدخلت مفردات الجمال والحب وأكّدت عليها، فهي على خلاف المتصوفة الذين أعرضوا عن جمال العالم، راحت تسبح بعقلها وقلبها تتأمل هذا الجمال الذي هو إشعاع من جمال الحق، فالجمال الذي كان قلبها يطوف به لا يقتصر على الجمال الظاهري وإنما غاصت في جمال الباطن.

جاء في سيرتها أن خادمتها خاطبتها يوماً قائلة: أخرجي حتى تري آثار الله. فقالت رابعة: بل ادخلي حتى تري الله.

ومن أجل لقاء الله كانت رابعة تبكي بكاء العاشقين، وكانت حياتها البسيطة تعبيراً عن زهدها بالدنيا.

لقد كانت تجربة رابعة نقطة انعطاف في حركة التصوف الإسلامي الذي خرج على يديها من حالة الزهد الجاف الذي ينهض على الخوف والخشية إلى عرفان مفعم بالعشق والحب الإلهي[٣].

ومن كلماتها في الحب الإلهي ما يجعل المرء يضيع في ذلك القلب الطاهر المفعم بالحب، حبّ الإنسانية والخير للجميع: سأذهب وأشعل النيران في الجنان... وأفيض الماء في الجحيم، وأرفع هذين الحجابين عن طريق السالكين

---

١) المصدر السابق.

٢) المصدر السابق.

٣) تراث الصوفية: ٥٢.

لينجلي أمام الجميع ذلك المعين، وتكون عبادة العابدين لا أملاً بالجنة ولا خوفاً من عذاب الجحيم[1].

والحب في تجربة رابعة ركن أساسي حيث الله عزوجل هو المحبوب والمؤنس، وقد نسب إليها هذا الغزل المفعم بالحب الإلهي، تقول رابعة:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي
وأبحت جسمي من أراد جلوسي[2]
فالجسم مني للجليس مؤانسي
وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي[3]

وبالرغم من أن رابعة العدوية كانت رائدة الحبّ في العرفان الإسلامي، لكن حبها لله وعشقها الذي تجلّى في تجربتها لم يُنسها الخوف والخشية من الله عزوجل.

ولذا جاء في سيرتها أنها كثيراً ما تبكي وتذرف الدموع وتغمرها حالة من الذهول وهي تقول: **استغفارنا يحتاج إلى استغفار**[4]، وهذا ما يؤكّد عمق خشيتها من الله تبارك وتعالى ويعكس أوج معرفتها.

وفي توضيح العبارة آنفة الذكر يقول آية الله الشيخ جوادي الآملي العارف المعاصر: إنّ دعاء رابعة في الحقيقة ترجمة لدعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة، إذ يقول عليه السلام: (**إلهي من كانت محاسنه مساوئ، فكيف لا تكون مساوؤه مساوئ؟!**).

والمنزلة التي بلغتها رابعة جعلتها تشعر بالغنى التام عن الناس، فكانت تردّ المنح والهبات التي تصلها وتقول: **مالي حاجة بالدنيا**. إنّ مصدر هذا الشعور

---

[1]) الحلبي، علي أصغر، معرفة العرفان وعرفاء إيران: ١٠٠.

[2]) عوارف المعارف: ١٠٧.

[3]) المصدر السابق.

[4]) المرأة في مرآة الجلال والجمال: ٢٣٩.

الطافح بالغنى العرفاني هو حبها وعشقها الشديدين لله عزوجل وحالات الحزن والخوف التي تستغرقها من البارئ تعالى، ومع كل هذا فهي تنوح قائلة: **وا قلّة حزناه**. فرابعة في تجربتها العرفانية الفريدة كانت نتاج الحب والخوف والرجاء معاً.

من هنا، كانت تحرص دائماً على كتمان حسناتها، وتوصي الآخرين بستر أعمالهم الحسنة، كما يستر المرء سيئاته وذنوبه وآثامه، ذلك أن الجهر بالحسنات وإظهارها لن يجعل المرء في مأمن من التظاهر والرياء والتباهي وحب الثناء. يقول الشيخ جوادي الآملي: **إنّ رابعة من السيدات اللائي كنّ يحيين الليل بالعبادة**، وقال بعضهم: **كنت أدعو لرابعة العدوية رضوان الله عليها فرأيتها في عالم الرؤيا تقول: هدايا تأتينا على أطباق من نور**.

وربما أنّبت نفسها قائلة: **يا نفس! كم تنامين وإلى كم تنامين، يوشك أن تنامي نومة لا تقومين منها الاّ لصرخة يوم النشور**. وكانت تناجي ربها في منتصف الليل قائلة: **اللهي! ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، بل حباً لك وقصداً للقاء وجهك**[1].

وجاء في سيرتها: أنّ سفيان جلس عندها ذات يوم ومدّ كفّيه قائلاً: اللهم إنّي أسألك السلامة، فبكت رابعة، فقال سفيان: مالذي يبكيك؟ قالت: كلامك أبكاني، قال سفيان: ولمَ؟ قالت: **أما تعلم أن السلامة في الدنيا ترك الدنيا؟ وأنت بها مبتلى**.

وبالرغم من أن عرفان رابعة ينهض أساساً على الخوف من الله عزوجل، ولكن ذلك لم ينسها أيضاً الحب الإلهي.

سألها سفيان ذات مرّة عن أفضل ما يتقرب به العبد إلى ربه فقالت: **أن يعلم أنّه لا يحب أحداً في الدنيا والآخرة إلاّ الله**.

وفي عقيدة رابعة: أنّ أهل الحزن والخوف في الدنيا لا ينبغي لهم أن يذوقوا من حلاوتها شيئاً، وقد جاء في سيرتها أن سفيان قال في حضرتها: واحزناه.

---

[1]) المصدر السابق: ٢٣٩ ـ ٢٤٢.

فقالت: **كذبت، لو كنت من أهل الحزن في الدنيا ما ذقت حلاوتها**[1].

وكانت رابعة تنظر إلى مستقبلها في عالم الغد - إضافة إلى هواجس الخوف والحزن ومفارقة المحبوب - أن هناك ثلاثة أشياء تراودها: الخوف من لحظة الموت، وهل ترحل عن الدنيا في سلامة من دينها أم لا؟ وهل تؤتى كتابها بيمينها أم بشمالها؟ فإذا سيقت زمر أهل النار إلى الجحيم وسيقت زمر أهل الجنة إلى النعيم فمع من ستساق يومئذ؟!‏[2].

وكانت رابعة كثيراً ما تترجم حالات الحزن إلى أشعارٍ رقيقة زاخرة بالحب والعشق، فتركت بذلك ميراثاً ثرّاً ينهل منه العارفون على مرّ الأيام[3].

وجاء في سيرتها أنّه عندما توفيت زوجة الحسن البصري بعث هذا الأخير رجلاً في خطبة رابعة فردّته، ومعه هذه الأبيات التي تقول فيها:

راحتي يا إخوتي في خلوتي وحبيباً دائماً في حضرتي
لم يعد لي عن هواه عوضاً وهواه في البرايا محنتي
حيثما كنت أُشاهد حسنه فهو محرابي إليه قبلتي
قد هجرت الخلق جمعاً أرتجي منه وصلاً فهو أقصى منيتي[4]

مناجاة رابعة

تنهض المناجاة ودعوات الإنسان على نوع من المعرفة بالنفس الإنسانية وبارئها سبحانه وتعالى، لأنّ الإنسان يكشف بدعائه عن معرفته بحاجاته وينتظر من الله سبحانه أن يجيبه ويستجيب لدعواته.

---

[1] المصدر السابق: ٦١٣ - ٦١٤.

[2] تذكرة الأولياء: ٨٠.

[3] Encydopaedia of the modren Islamic world VOL ٤. P. ٣٢٨.

[4] شهيدة العشق الإلهي.. رابعة العدوية.

من هنا، يتسامى دعاء العارفين إلى أن يصل مرحلةً تقول فيها رابعة: **إلهي ما قسمت لنا في الدنيا فاجعله لأعدائك، وما قسمته لنا في الآخرة فاجعله لأوليائك**[1].

ومن وجهة نظر العرفاء: إنّ ذات الله رحمة، وقد غلبت رحمته ورأفته على سائر صفاته؛ وعلى أساسٍ من هذه المعرفة كانت رابعة تقول: **إلهي إن رميتني في النار لأبوحنّ بسرّ تفرّ به النار عنّي**[2].

وإذا ما تعرّفنا على الغاية النهائية للعرفان، وهي لقاء المحبوب فسوف نسبر المعاني الحقيقية للدعاء العرفاني، ذلك أن أقصى ما يرجوه العارف هو وصل المحبوب. وهكذا كانت رابعة العدوية، فقد كان جلّ ما تريد هو لقاء الحبيب، لقد كانت أمنية رابعة في الدنيا ذكر الله الحبيب وفي الآخرة لقاؤه، ولهذا سلّمت قيادها للمحبوب وانقادت لمشيئته[3].

ولم يكن هذا الهدف ليتحقق إلاّ بالعبادة، والعبادة لا تُقبل إلاّ ومعها قلب سليم، من أجل هذا كانت تتضرّع إلى الله أن يجعل لقلبها حضوراً في الصلاة أو يتقبّل الصلاة بلا قلب.

ومن خلال التأمّل في مناجاتها ودعواتها نكتشف أنّها وبالرغم من الخوف والخشية التي تعاني منهما، كان هناك من الأمل والرجاء ما يدخل الطمأنينة في قلبها المهموم، لقد كانت واثقةً بأنها وإن كانت تستحقّ العذاب ولكن الله تبارك وتعالى أكرم من أن يعذّبها أو يلقيها في سواء الجحيم، وكانت في الليل تتساءل والنجوم تسطع في أغوارها السحيقة: **إلهي هل تحرق بالنار قلباً أحبك؟** ومرّة سمعت هاتفاً يقول: **لا تظنّي بربك سوءاً إنه هو الرحمن الرحيم**[4].

---

[1]) غني قاسم، تاريخ التصوف ٢: ٣٢.

[2]) المصدر السابق: ٣٣ ـ ٣٤.

[3]) المصدر السابق.

[4]) إنظر الرسالة القشيرية.

ولم تكن رابعة لتخشى شيئاً سوى الطرد من ساحة الحبيب والبعد عن أولياء المحبوب.

فكانت تتمتم وهي في طريقها إلى مكة حيث بيت الله الحرام: **الحج هنا في الفؤاد، فخذه إليك يا ربّي فليس لي غاية سواك**[1].

وينقل أنها في طريقها إلى الحج ذات مرّة رأت وسط البوادي الكعبة قادمة لاستقبالها، فهتفت بالمحبوب: أُريد ربّ البيت لا البيت، لأنه عز من قائل يقول: (**من تقرّب إلي شبراً تقرّبت إليه ذراعاً**)[2].

ولم تكن كلمات رابعة ـ لا سمح الله ـ حطّاً من شأن البيت العتيق، ولكنها كانت تكشف عما يضطرم في قلبها من شوقٍ للقاء المحبوب، فليس هناك مكان في قلب رابعة لأحد ولا لشيء سوى الله.. الله وحده.

أقوال كبار العلماء والعرفاء في رابعة العدوية

يمكن القول: إنّ رابعة العدوية ارتقت إلى مكانة رفيعة في تقواها وعبادتها ما جعلها تأتي بعد المعصومين عليهم السلام.

يقول عمر رضا كحالة صاحب كتاب (أعلام النساء) عن شأن رابعة ومنزلتها: **صوفية كبيرة وعابدة شهيرة، تمكّنت في معرفة دقائق التصوف مكاناً علياً**[3].

وقال سفيان الثوري: **لا أجد من أستريح إليه إذا فارقتها**.

وقال ابن الجوزي عنها: **كانت فطنة، ومن كلامها الدال على قوّة فهمها قولها: استغفر الله من قلّة صدقي في قولي: أستغفر الله**[4].

وقال ماسنيون ـ الذي كان صاحب نظر في التصوف الإسلامي ـ في رابعة العدوية ورابعة القيسية: **هاتان الزاهدتان كلتاهما من أتباع مذهب الحسن البصري، وكان**

---

[1] تذكرة الأولياء: ٧٤.

[2] المصدر السابق: ٧٥.

[3] أعلام النساء ١: ٣٦٨، دمشق الطبعة الهاشمية.

[4] المصدر السابق ٣٦٩.

تحمّسهما لحياة الزهد مؤدياً إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة وإلى البحث في فروض دقيقة في العمليات والعقائد، ورابعة تعتبر عند الباحثين في أُمور الولاية والأولياء أعظم ولية[1].

وقال مصطفى عبدالرزاق: **وعندي من التعسّف أن ينسب إلى رابعة العدوية وصاحبتها رابعة القيسية التصدّي لمعالجة دقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية. ثم قال: السيدة رابعة هي السابقة إلى وضع قواعد الحبّ والحزن في هيكل التصوف الإسلامي، وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها، وأن الذي فاض به بعد ذلك الأدب الصوفي من شعر ونثر في هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية، إمام العاشقين والمحزونين في الإسلام.**

هكذا عاشت رابعة دائمة السير إلى الله محبوبها الوحيد، لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار... وكيف لها ذلك وهي القائلة: **محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه.**

رحيل رابعة:

يختلف مفهوم الموت لدى العرفاء، فيكتسب معنى جديداً عندما يكون الموت في العشق لقاءً مع المحبوب ووصلاً بالحبيب، ومن أجل هذا هتف مولوي جلال الدين الرومي وقد شعر بدبيب الموت يسري في بدنه ونداءه يحفّ به، لأن الموت لدى مولوي هو فراق المحبوب، أمّا الحياة الحقيقية فإنّها تبدأ مع لحظة الموت الطبيعي للانسان:

اقتلوني اقتلوني يا ثقات
إنّ في قتلي حياة في حياةِ[2]

فحياتي دون حبّي هو موتي
ومماتي مع حبّي هو أقصى أُمنياتي[3]

---

[1]) المصدر السابق.

[2]) مولوي، جلال الدين، المثنوي المعنوي، الكتاب الثالث، البيت: ٣٨٣٩.

[3]) المصدر السابق.

وهكذا كانت رابعة، فقد استقبلت الموت استقبال الحبيب لحبيبه، وعندما حضرتها الوفاة دعت خادمتها "عبدة" وقالت: **يا عبدة لا تؤذني[1] بموتي وكفنيني في جبتي. وهي جبة من شعر كانت ترتديها وتمضي الليل في العبادة**[2].

وفعلت عبدة ما أمرت به سيدتها، وأغمضت رابعة عينيها في إغفاءة طويلة وارتسمت على وجهها ابتسامة مشرقة..

لقد بلغت العاشقة غايتها في ظلال الأبدية وفي أفياء عشق خالد لا يعرف الزوال.

ففي سنة ١٣٥ هـ رحلت رابعة ودفنت في بيت المقدس[3]، وهناك من قال: إنها توفيت سنة ١٨٥ هـ ودفنت في قبرها في القدس الشريفة، وقبرها كان مزاراً لأهل السلوك والعرفان[4].

---

[1]) لا تؤذني: أي لا تعلمي أحداً بوفاتي.

[2]) تراث الصوفية: ٥٢.

[3]) أعلام النساء ١: ٣٧٠.

[4]) رياحين الشريعة ٤: ٢٥٣.

الاحتجاب أم العفاف

قراءة في التصور الإسلامي

حميدة عامري

ترجمة: محمّد تقي معدّل وآلاء معدّل

((اللهم إني أَسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى والعمل بما تحب وترضى))[1]

أرسل الله تعالى الرسل والأنبياء والقادة المصلحين إلى الأُمم المختلفة، وبيّن لهم سبل هداية وسعادة البشرية، فكان الإسلام أكملها وأتمّها، فأحكامه القائمة على أساس المعرفة الدقيقة بأبعاد حياة الإنسان المختلفة، تضمن له الفوز بالحياة الكريمة وبلوغ الكمال الحقيقي، وسلامة الروح والبدن.

وقد بُنيت برامج التربية ـ طبق تعاليم الإسلام المقدسة ـ على أساس إحياء جميع النزعات الفطرية وتوجيه الميول الطبيعية، وأهم أسس تربية الإنسان معرفة نزعاته الفطرية وإشباعها بصورة صحيحة متوازنة.

وهذه التربية المتناسقة مع النظام الحكيم والدقيق لخلقة الإنسان، والمطابقة لقانون الوجود، تجعل منه إنساناً قويماً وراعياً قيّماً، وتهيئ له مُستلزمات سعادته الأبدية.

قال تعالى: ﴿**فأقم وجهكَ للدين حنيفاً فطرة الله التي فطرَ الناسَ عليها**﴾[2].

إنّ منشأ الميل إلى الجمال كحبّ الأناقة، واللباس الجميل، والكلام الحسن، والزينة واستعمال العطور، والنزعات الجنسية، منشأها جميعاً

---

[1]) الصحيفة الفاطمية، ص٩٦ دعاؤها عليها السلام في يوم الخميس.

[2]) الروم: ٣٠.

الفطرة الإنسانية.

والمهم هو حفظ الحرمات وعدم الخروج عن حدّ الاعتدال فيها، دون التفريط بالميول والنزعات الفطرية والروحية ووأدها وإماتتها، ولا الإفراط فيها وتجاوز حد الاعتدال في إشباعها، وهذا هو معنى العفاف، أي إنّ العفيف الطاهر هو ذلك الشخص الذي يستطيع السيطرة على شهواته وغرائزه، ويحفظها من الزيغ عن حدود التوازن والاستقامة.

وقد أكّد الدين الإسلامي على العفاف ومنزلته، حتى قرن إمام المتقين وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وساوى بين منزلتي العفيف والشهيد في سبيل الله ومقاميهما، قال قال عليه السلام: ((ما المجاهد الشهيد في سبيل الله بأعظم أجراً ممن قدر فعفّ، لكاد العفيف أن يكون ملكاً من الملائكة))[1].

ولكن، وللأسف الشديد، نرى ـ في حين تعرج البشرية إلى آفاق السماء وتتجلى التقنية العلمية والفنية من عقول وتصميم البشر ـ في مثل هذا الحال أنّ ملائكة العفّة والأخلاق قد رحلت وتلاشت في كثير من المجتمعات، إذ أصبحت المرأة التي هي مظهر العفاف والحياء، ومثال الطهارة والنقاء وأمّاً للبشرية، وتجسيداً لصفات الملائكة على وجه الأرض، وحفظ العلائق الأسرية، أصبحت وسيلةً رخيصة في الشوارع، وسلعة بأيدي الطامعين، يتداولها أصحاب أسواق الأهواء والنزوات النفسية، تتعرض لمخاطر التيارات المنحرفة السياسية والإعلامية الخبيثة، من جميع الجهات، فسقطت في هاوية الانحطاط، ودفنت كرامتها الإنسانية تحت غبار الغفلة والنسيان.

منذ ذلك الحين، انقلبت معايير الزواج، واستبدلت بالالتفاف والحوْم حول لهيب الشهوة ونيرانها، وتفكّكت النظم الدقيقة التي وضعت خلال القرون المنصرمة من حياة البشرية لإدارة الأسرة وبقائها، وكذلك تقطّعت أعظم الروابط الروحية الإنسانية بين المرأة والرجل، وقلّ اعتبار قيمة المرأة لدى الرجال الذين كانوا قد شيدوا سوراً ملكوتياً للوصول إلى كعبة وجود المرأة، حتى

---

[1]) نهج البلاغة: الحكمة ٤٧٤.

أُبيح كل ما ينطوي تحت عنوان: الإساءة والإثم والمعصية والخيانة وضعف الإرادة والاعتداء على المرأة ومقامها الشامخ.

لا شك أنّ احتفاظ الدول الرأسمالية والاستعمارية بالهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية على سائر الدول والمناطق المتخلفة لا تستمر ولن تدوم بدون الهيمنة الثقافية والسيطرة على ثقافة شعوب هذه البلاد وأفكارها وعقائدها، لذا استغل الاستعمار مختلف الوسائل والسبل من كتب دراسية، ومقالات علمية، وأفلام سينمائية، وبرامج إذاعية وتلفزيونية، وأقمار صناعية، وأشرطة فيديوية وغيرها، وبمختلف الصور من أجل الوصول إلى أهدافه الخبيثة متوخياً فصل الناس عامة والأمة الإسلامية خاصة ـ سيما المفكرين الشباب منهم ـ وعزلهم عن تاريخ حضارتهم وإشاعة الفكر الاستعماري فيهم بدلاً من فكرهم الأصيل، والأكثر خطراً من ذلك التركيز على انحطاطهم الذاتي وغرس حب التبعية للأجانب فيهم.

إنّ الحل الوحيد الذي يصون المجتمعات من هذه الأفكار الخبيثة ومن الاضمحلال والسقوط في هاوية الفناء إنّما هو إشاعة ثقافة العفاف الدقيقة وتبيين أبعاده المختلفة في المجتمع، وقد اختير هذا المقال لأداء هذا الغرض.

مفهوم العفاف وتعريفه

العفّة في التعاليم الإسلامية تعني السيطرة على الشهوات ومنعها من تجاوز حدّ الاعتدال.

هذه الكلمة مأخوذة من جذر عففَ بمعنى احترزَ من المحرّمات، وامتنع من القول أو الفعل المذموم(١)، وجميع المشتقات المأخوذة منه تدلّ على هذا المعنى.

فمعنى التعفّف هو: ((كفّ النفس عن المحرمات، وعدم الطلب من

---

١) لسان العرب٩: ٢٩٠، أقرب الموارد٣: ٨٠٣، المعجم الوسيط:٦١١، ((كف عما لا يحل ولا تجمل من قول أو فعل)).

الناس))[1].

يقول الراغب الإصفهاني: ((العفّة: حصول حالةٍ للنفس تمتنع بها عن غلبة الشهوة))[2].

إذن، العفّة: ترك الشهوات من كل شيء، وغلب في حفظ الفرج مما لا يحل[3].

وفي القرآن الكريم جاء كذلك بنفس المعنى؛ أي الحالة النفسية التي تردع الشهوة، ويطلق لفظ العفيف في القرآن الكريم على الشخص الذي هو منيع الطبع رادع للنفس[4].

ويختلف معنى هذا اللفظ باختلاف المصاديق والموارد المختلفة، فمثلاً:

أ: العفّة ـ بالنسبة إلى الفقير ـ تعني القناعة وحفظ النفس وكبحها عن الميول الشهوانية، تحاشياً من الوقوع في المحرمات.

قال تعالى: ﴿**للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهلُ أغنياءَ من التعفّفِ تعرفهم بسيماهم لا يسألونَ الناسَ إلحافا**﴾[5].

ب: العفّة ـ بالنسبة إلى الغني ـ تعني كف النفس وحفظها عن الشهوات التي تحصل للغني نتيجة سعة حاله ووفرة إمكاناته المالية، قال تعالى: ﴿**ومن كان غنيا فليستعفف**﴾[6].

ج: العفّة ـ بالنسبة إلى الأشخاص الذين لا يستطيعون النكاح ـ وهو: كفّ النفس عن الشهوات وحفظها عن التلوّث بالذنوب بالصوم والعبادة وذكر الله

---

[1]) مجمع البحرين، فخر الدين بن محمد الطريحي٢: ٢٠٨.

[2]) معجم مفردات ألفاظ القرآن.

[3]) المعجم الوسيط: ٦١١.

[4]) قاموس القرآن٥: ١٨ ـ ١٩.

[5]) البقرة: ٢٧٣.

[6]) النساء: ٦.

بلسانه وقلبه والتفكّر فيما يرضيه، قال تعالى: ﴿**وليستعفف الذينَ لا يجدونَ نكاحاً حتى يغنيهم اللهُ من فضلهِ**﴾[1].

د: العفّة ـ بالنسبة إلى القواعد من النساء ـ تعني حفظ النفس مما يستهويها، كإظهار الزينة والتزين[2]، قال تعالى: ﴿**والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجاتٍ بزينةٍ وأن يستعففن خير لهنّ**﴾[3].

وأمّا في علم الأخلاق: فالعفّة مقابل القوة الشهوانية والنفس البهيمية، أي أنّ القوى الشهوانية كلّما اعتدلت ولم تتجاوز عن حدّها وأطاعت العقل ولم تغرق في الشهوات ولم تخالف أوامر القوة العاقلة أو تخرج عن سلطانها ـ سيما في الموارد الشهوانية ـ يقال لصاحبها حينئذ: عفيف، ويتّصف بصفة العفّة الحميدة[4].

يقول الملاّ أحمد النراقي صاحب كتاب معراج السعادة في تعريفه العفّة: ((العفّة عبارة عن طاعة القوة الشهوانية وانقيادها للقوة العاقلة فتَتّبع أوامر العقل في مجال الأكل والشرب والنكاح والجماع، وتجنب ما ينهى عنه))[5].

جذور العفاف في الفطرة

حقيقة البشر واحدة ولكن الحياة ذات بعدين، مادي ومعنوي، ولكلّ من هذين البعدين القابلية على التكامل والنمو، ولتكامل أي منهما أو تناقصه تأثير مباشر على الآخر، ورغم انفصال كل من هذين البعدين عن الآخر، ولكن لا ينفك تأثير أحدهما عن صاحبه.

---

[1]) النور: ٣٣.

[2]) مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ١٨٠ ـ ١٨١.

[3]) النور: ٦٠.

[4]) طهارة الأعراق، ابن مسكويه، ترجمة السيدة مجتهدة أمين: ٣٣.

[5]) معراج السعادة، ملا أحمد النراقي: ١٩٠.

ويؤثر على الحياة الإنسانية أكثر من هذين البعدين (المادي والمعنوي) نوع وكيفية رؤية كلّ فرد إلى نفسه، وإلى العالم الذي يحيط به، وهذه الرؤى والتغييرات لها أثر مباشر على قبض وبسط سعة الحياة المادية والمعنوية للإنسان، ولذا تختلف حياة الإنسان وأهدافه الحالية عن الماضي اختلافاً شاسعاً.

مع ذلك، يجب ألاّ نتصور تغيرُ كلّ شيء مع هذه التغيرات والتحولات بحيث لم تبق هناك نقطة اشتراك، بل هناك نقاط اشتراك عديدة بقيت ثابتة ومهمّة في جميع العصور، كحبّ العدالة، وحبّ النوع البشري، وحبّ الصدق، وتكريم المصلحين الاجتماعيين، ومقاومة الظلم، و... ذلك كلّه يدلّ على أنّ هناك اعتقادات ومفاهيم عامّة مشتركة لدى جميع أفراد البشر وفي جميع العصور؛ وإن تفاوتت المصاديق، وتتسمى هذه الاعتقادات في الأديان السماوية بـ «الفطرة».

الفطرة أمر جعله الله تعالى في ذات كلّ فرد، بحيث يميل ويرغب إليه كلّ شخص بدون أي اكتساب، والعفاف أحد هذه الاعتقادات التي قلنا: إنها فطرية، حيث تحكم العفّة والتعفّف روح الإنسان منذ بدء خلق البشر وحتى الآن.

طبعاً، يمكن أن تتغير بعض أبعادها كالشكل والمقدار والكيفية في مختلف الأدوار، ولكنها تبدو ظاهرة دائماً.

يذكر القرآن الكريم هذه الخصلة الفطرية في قصّة خلق آدم وحواء، فيقول: ﴿**فدلاّهما بغرور فلمّا ذاقا الشجرةَ بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة**﴾[1].

كما أُوصي بالعفاف والحياء في الأديان الإلهية الأُخرى كثيراً.

وردَ في رسالة بولس في العهد الجديد ما يلي: «فلتتزين النساء بلباس الحياء والتقوى لا بالشعر والذهب والدرّ والثياب الفاخرة»[2].

---

[1]) الأعراف: ٢٢.

[2]) العهد الجديد: ٣٣٦.

واستنتج البعض ـ استناداً إلى التماثيل والرسوم والخطوط التاريخية والآثار الباقية ـ أنّ العلة الأساسية لانتخاب الملابس الحياء وستر العورة، وليس الحرّ والبرد[1].

وكانت النساء الإيرانيات في العصور المختلفة يرتدين الملابس للستر، في عهد الهخامنشيين والأشكانيين والساسانيين..[2].

كتب فريد وجدي في هذا المجال: عادة احتجاب النساء قديمة جداً، فقد جاء في دائرة معارف ((لاروس)) ما خلاصته: كان من عادة نساء اليونانيين القدماء أن يحجبن وجوههنّ وأجسامهنّ بطرف مآزرهن إلى الأقدام... وقد ذكر الحجاب بين كلمات قدماء المؤلّفين اليونان، حتى أنّ بنيلوب زوجة الملك عوليس كانت ترتدي الحجاب أيضاً وتظهر محتجبة، كما كان لنساء مدينة ثيب حجابٌ خاص بحيث كنّ يغطين وجوههن بقماش ترك فيه ثقبان أمام العينين كيما يرين بصورة واضحة، وفي إسبرطا كانت الفتيات ترتدي الحجاب بعد الزواج.

وهناك نقوش وآثار باقية تدل على أن المرأة كانت ترتدي حجاباً يغطي رأسها عدا وجهها، ولكنها عندما تذهب إلى السوق تغطي حتى وجهها سواء كانت عذراء أم متزوجة.

ونساء سيبريا وسكان آسيا الصغرى أيضاً، كان لهنّ حجاب، وأما حجاب نساء رومانيا فكان أشدّ التزاماً، لدرجة أن المرأة كانت لا تخرج من دارها إلاّ مخفورةً ملثمة باعتناء زائد، وعليها رداء طويل يلامس الكعبين، وفوق ذلك عباءة لا تسمح برؤية شكل قوامها[3].

هذه الموارد جميعها تشير إلى أنّ الحياء والعفاف خصلة إنسانية يميل إليها البشر بأجمعهم ـ طبقاً للفطرة والخلقة ـ وما زالت القوانين العالمية تؤكد على

---

[1]) مجلة ((بيام زن))، مقالة: ((الإنسان، الستر وجذوره التاريخية))، ج١٩: ٦٩.

[2]) ((زن به ظن تاريخ)): ٧١، ١٤١، ١١٥.

[3]) دائرة المعارف، فريد وجدي، ج٣: ٣٣٦.

منع الأعمال المنافية للعفة، وإن كان العمل بها وميزان تطبيقها لا يستوي في جميع المناطق.

إنبات العفاف في ظل الوراثة والتربية

لعاملي التربية والوراثة دور مهم ومؤثّر في تربية السجايا الأخلاقية كالعفّة والسعادة وتوفيق الإنسان، حيث يمكن تربية جيل طاهر وسليم وسعيد باتّباع الأُسس التربوية والتعليمية الصحيحة والمناسبة، لذا وجب على الإنسان أن يولي هذين الموضوعين معرفة واهتماماً كافيين.

((الوراثة هي: انتقال القوى الطبيعية من الموجود الحي إلى الجيل الذي يليه، سواء كانت خاصة بهذا الجيل أو مشتركة بين جميع أفراد هذا النوع أو ببعض أفراده))(1).

وبتعبير آخر: ((انتقال الصفات والخصوصيات الجسمية والروحية والحالات والخصوصيات الأخلاقية والعملية من الأب والأُم والأجداد إلى الأجيال التالية))(2).

هذه الصفات والخصوصيات تؤثر على الأفراد سلباً وإيجاباً، فصحّة الوالدين وسقمهما، والاختلالات الروحية والعاطفية، والعفّة والدعارة، ومستوى الإدراك والاستيعاب، والثقافة، والإيمان، والعقائد، والصفات، وأخلاق الوالدين تؤثر جميعها على حياة الإنسان.

((وقد أثبت علم نفس الأجنّة أنّ حالة الزوج والزوجة النفسية حين انعقاد النطفة تؤثر في الأولاد؛ فالاضطراب والتشويش والشعور بالاطمئنان والأمن وحتى الإحساس بالذنب والانخداع كلّها عناصر تؤثر في مصير الطفل))(3).

يقول أمير المؤمنين عليه السلام في بيان هذا الموضوع المهم: ((إذا كرم أصل

---

1) التربية وطرق التدريس، صالح عبدالعزيز ١: ١٢٤.

2) إسلام وتعليم وتربيت، حجتي، سيد محمد باقر ، ج١: ٧٩.

3) خانواده وكودكان رفتار، علي قائمي: ١٠ ـ ١٢.

الرجل كرم مغيبه ومحضره))[1].

ويقول في مكان آخر: ((حسن الأخلاق برهان كرم الأعراق))[2].

كما روي أيضاً عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: ((الشقي شقي في بطن أمه، والسعيد سعيد في بطن أمه))[3]. وبناءً على هذا، فإنّ في الاهتمام ببناء وتقوية جسد وروح الوالدين بالتقوى والعفاف وتجنّب المحرمات والمعاصي تأثيراً عميقاً في سعادة الطفل.

ويعتبر الشيخ المرحوم مرتضى الأنصاري ﵀ أنّ تقدّمه العلمي والمعنوي كان نتيجة جهود والدته واهتمامها، وهكذا يرى علماء وشخصيات آخرون كآية الله المطهري وآية الله البهشتي ـ ممن كان لهم دور مهم في نشر الثقافة والمعارف الإسلامية ـ أنّهم كانوا يحظوْن بأمهات عفيفات مؤمنات شجاعات طاهرات[4]، وهذا ما دلّ عليه الحديث النبوي الشريف: ((طوبى لمن كانت أُمه عفيفة))[5].

وأمّا المحيط الذي يلد ويتربى فيه الطفل وينمو في ظلّه فله تأثير كبير في سعادته أو شقاوته، فإنّ الآباء والأُمهات الذين يهيئون الأجواء المساعدة على تربية أولادهم تربيةً صحيحة، ويخاطبونهم بكلام طيّب ويتعاملون معهم بالحسنى، ويطبقون التعاليم التربوية الصالحة والفضائل الأخلاقية الحميدة في تربية أولادهم خطوةً خطوة، يمكنهم تربية أفراد صالحين من جميع الجهات؛ وهم ـ عبر ذلك ـ يؤدّون وظائفهم وواجباتهم تجاه أولادهم ومجتمعهم، ويطيعون الأوامر الإلهية فيهم.

إنّ معظم المشاكل الاجتماعية والانحطاطات الأخلاقية وفساد الشباب

---

١) غرر الحكم١: ٣٢٧.

٢) المصدر نفسه: ٣٧٩.

٣) السيوطي، الجامع الصغير ٢: ٣٦.

٤) المجلة الفصلية ((شوراى فرهنـ ى اجتماعي زنان))، العدد العاشر: ٤٦.

٥) المستدرك١٤: ١٥٩.

إنما يقع بسبب محيط الأسرة، ونتيجة التربية الخاطئة، أو نتيجة عدم مراقبة الآباء أولادهم.

فقد جاء في الحديث المأثور: ((كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه))[1].

وبناءً على هذا، فإن الوراثة وتربية الأسرة، هما معاً أساس شخصية الفرد، فيمكنهما أن يجعلاه إنساناً عفيفاً خلوقاً وموفقاً، أو إنساناً فاسداً منحرفاً ومضراً.

سعة العفاف

إنّ دراسة أبعاد العفاف المختلفة ومدى سعته في الشؤون الفردية والاجتماعية تشمل آفاقاً واسعة نستطيع ـ بالاستفادة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة ـ أن نشير إلى الموارد التالية منها:

١ . عفّة الفكر:

نور العقل أعظم رأسمال وهبه الله للبشر، فجميع الأعمال والمشاعر والسلوكات وحتى القدرات والإمكانات الذاتية قائمة على أساس الفكر، وكلّ عمل وسلوك ـ سواءٌ كان حسناً أو سيئاً وكانت نتائجه خيراً أو شراً ـ منشؤه الفكر، بعبارة أخرى: إنّنا نعمل بما نفكّر.

وكلّما ترقّى فكر الإنسان أكثر، ووافق فطرته التي تميل إلى الكمال أكثر وتنزّه عن الدنس والخبث مضى في طريق الكمال أسرع فأسرع، وكما قال مولى المتقين علي عليه السلام: ((من عَقِل عَفَّ))[2]، وقال أيضاً في موضع آخر: ((يستدلّ على عقل الرجل بالعفّة والقناعة))[3].

ولذا، كان العقل أحد العوامل المؤثرة في تقويم الأهواء النفسانية وانقياد

---

[1]) مسند أحمد بن حنبل٢: ٢٧٥.

[2]) غرر الحكم٢: ٦١١.

[3]) المصدر نفسه: ٨٦٣ ((يستدلّ على عقل الرجل بالعفّة والقناعة)).

الغرائز البشرية، إنّه يحدّد حرية الإنسان بموازين دقيقة ومقاييس صحيحة، ويبين له ـ في مسيرة حياته ـ الطريق السوي والسبيل المنحرف المضلّ، ويميز له الحق من الباطل، ويمكن أن يقيس العقل رغبات الإنسان وشهواته ويقوّم أهواءه ويصحّحها، كما يمكنه أن يقود الغرائز ويهديها نحو الخير والصلاح، ويمنعها من الطغيان والتعدّي، فالعقل ـ إذاً ـ هو الدليل الذي يؤدي باتّباعه إلى السعي والعمل على فوز البشرية وفلاحها، يقول الإمام علي عليه السلام في هذا المجال: ((فكرك يهديك إلى الرشاد))[1].

فالشريف من كانت أفكاره شريفة، والوضيع المذنب من كانت أفكاره خبيثة وملطّخة.

والخلاصة: نحتاج من أجل بلوغ الحياة السعيدة الكاملة إلى فكر عفيف وعقل صادق وموثوق به.

٢ . عفة البصر:

ترجع أهمية هذا الموضوع إلى أنّ البصر بوابة القلب، فما يراه المرء من هذه النافذة قد يوصله إلى رياض السعادة ومواطنها، وقد يؤدّي به إلى هاوية السقوط وحضيضها. إنّ ما يراه البصر يحسّه القلب ويشعر به، فيحلّله ويهيئ الأرضية المناسبة للانفعال به طبقاً للظروف والشروط التي تحيط به، ثمّ يتحرك نحو كسب الحالات وتسخيرها، وهذا صحيح؛ إذ يقال: ما تراه العين يذكره القلب، ولا فرق بين كون هذه النظرة صواباً أو شططاً غير مسموح به.

وبما أنّ الله خالق الإنسان ويعلم جميع صفاته وحالاته وأخلاقياته، وبالتالي يعلم مصلحته وخيره وصلاحه في كل شيء، لذا أوصانا بعفّة النظر، وحذّر الإنسان من النظرة المريبة قائلاً عز من قائل: ﴿**قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم... * وقل للمؤمناتِ يغضضن من أبصارهن**﴾[2].

تصرّح هذه الآيات بحرمة نظر الرجل الأجنبي للمرأة الأجنبية وبالعكس،

---

١) محمد تقي فلسفي، جوان: ٣٦٥.

٢) النور: ٣٠ و٣١.

فكلمة ((يغضوا)) مشتقّة من ((غَضَّ))، وقد ذكر المفسرون لها معانٍ متعددة منها:

١ ـ غضّ البصر: بمعنى غمْض العين، وعدم النظر، أي إطباق الجفن على الجفن[1].

٢ ـ عبر عنه البعض بتقليل النظر، وعدم الإمعان في الشيء، أي ينقصوا نظرهم عمّا حرم الله[2].

الجدير بالذكر أنّ متعلّق الفعل لم يُذكر في هذه الآية، أي لم يذكر الله تعالى ما يلزم غض النظر عنه، ولكن يتبيّن من سياق الآيات ـ خصوصاً الآية ٣١ من سورة النور التي ذكر فيها مسألة الحجاب ـ بوضوح أنّ معنى غض البصر، عدم النظر إلى النساء الأجنبيات.

ولكن الآية لم تذكر بدقّة حدود ومشخّصات النظر، لذا يعتقد البعض حرمة مطلق النظر دون أيّ قيد أو شرط لمنع النظر عموماً، ولذا تشمل كلّ نظرة.

ولكن البعض الآخر يرى عدم وجوب ستر الوجه والكفين؛ لقرينة وجود ((من)) في الآية السالفة والتي تفيد التبعيض، ولقوله تعالى: ﴿**إلا ما ظهر منها**﴾، لذا لا منع للنظر مطلقاً، وإنما هناك استثناءات، وهي:

١ ـ النظر إلى البنت أو المرأة التي يُقصد الزواج منها، بشرط أن يكون النظر:

أ ـ بدون تلذّذ وشهوة.

ب ـ احتمال الموافقة على الزواج منها.

ج ـ عدم وجود مانع من الزواج، كأن تكون المرأة في عدّة شخص آخر.

د ـ النظر لازدياد معرفته بها، وإلاّ فلا.

هـ ـ الاكتفاء بالنظر بمقدار يؤمّن قصده للتعرف عليها.

---

[1]) تفسير الميزان١٥: ١٠، روض الجنان ١٤: ١٢٢.

[2]) مجمع البحرين ٤: ٢١٨، تفسير نمونة، بالفارسية ١٤: ٤٣٦.

و ـ لا يحق للرجل النظر إلى النساء الأجنبيات ليجد من يتزوج منها.

٢ ـ النظر إلى نساء أهل الكتاب وأهل الذمّة والكفار جائز، بشرط:

أ ـ ألاّ يكون بقصد التلذذ والشهوة.

ب ـ ألاّ يخشى منه خطر ارتكاب الذنب والحرام.

ج ـ اختصاص جواز النظر إلى ما يظهر عادةً للآخرين.

٣ ـ يمكن للطبيب أو الممرّض النظر إلى المرأة الأجنبية أو لمس بدنها ـ بقدر الضرورة ـ بشرط:

أ ـ إذا انحصرت الطبابة بالرجل فقط.

ب ـ إذا كان النظر أو اللّمس ضرورياً لتشخيص المرض.

ج ـ يجب الاكتفاء بمقدار الضرورة إذا كان جائزاً.

٤ ـ يشمل الحكم أعلاه ـ أي جواز النظر ـ نجاة الغريق وإطفاء الحريق والسوانح الاُخرى.

٥ ـ يجوز النظر إلى الأطفال الذين لم يبلغوا بعدُ العمر المتعارف إذا لم يكن بريبة[1].

وأمّا ثاني التعاليم التي وردت في هذه الآيات فهو: حفظ الفروج ﴿... **ويحفظوا فروجهم** ...﴾، ﴿... **ويحفظن فروجهنّ**...﴾، ويراد منها سترها عن الأجانب، وليس بمعنى حفظها من الزنا واللواط؛ يقول الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال: «كل آية في القرآن فيها ذكر الفروج نهي عن الزنا، إلاّ هذه الآية فإنها من النظر».

وعبارة: ﴿... **ذلك أزكى لهم**... ﴾التي وردت في الآية السالفة، تشير إلى التوصية بالعفاف ولزوم غض النظر وامتناع المرأة من التبرّج، ذلك كلّه من أجل تطهير الروح والنفس من الذنب والدنس والانحطاط الأخلاقي في الاُسرة والمجتمع، وهذا يرتبط أيضاً بسعادة كلّ من الرجل والمرأة والأجيال الإنسانية جمعاء.

---

[1]) تحرير الوسيلة٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٥.

إنّ النظر شرارة تشتعل منها نار الشهوة: ((النظرة بعد النظرة تزرع في القلب شهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة))[1]، و((النظر سهم مسموم من سهام إبليس، وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة))[2].

إن الذين لا يغضّون أبصارهم يتعبون ويجهدون أرواحهم وأنفسهم أكثر من الآخرين، كما يعرّضون أنفسهم للإصابة بالقلق والاضطراب، وثورة الانفعالات وهيجانها، وهذه الطعمة الملوثة بالأهواء الشيطانية توقعهم وغيرهم في وحل الفضيحة، ولهذا كان الأئمة عليهم السلام يحدّثون أتباعهم في مدح من يغضّ بصره، ويحذرونهم من عاقبة الوقوع في دوامة النظر المريب بأنّ لهم عذاباً شديداً.

يصرّح الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال قائلاً: ((من نظر إلى امرأة فرفع بصره إلى السماء أو غضّ بصره لم يرتد إليه بصره حتى يزوّجه الله من الحور العين))[3].

ويقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم: ((ما من مسلم ينظر إلى المرأة أوّل رمقة ثم يغضّ بصره إلاّ أحدث الله له عبادة يجد حلاوتها في قلبه))[4].

ويقول الإمام الصادق عليه السلام أيضاً: ((من ملأ عينه حراماً ملأ الله عينه يوم القيامة من النار، إلاّ أن يتوب ويرجع))[5].

٣ . عفّة المعاشرة:

من الواضح أنّ نشاطات النساء الاجتماعية وحضورهنّ في مختلف الميادين سيكون باعثاً على خلق أرضية تعامل وارتباط أكثر بين المرأة والرجل، وإثر الحضور الاجتماعي للمرأة تبرز كثير من الاستعدادات والقابليات، كما

---

[1] وسائل الشيعة٧: ١٣٩.

[2] المصدر نفسه: ١٣٨.

[3] المصدر نفسه: ١٣٩.

[4] نهج الفصاحة: ٥٥١.

[5] وسائل الشيعة٧: ١٤٢.

تتحقّق كثير من الأمور في مجالات كثيرة ومختلفة، كالتعلّم والتعليم، والتقدم والتنمية التكنولوجية، وارتفاع مستوى الفهم السياسي، ومعرفة التحولات الاجتماعية.

كما يتحقّق أداء الوظيفة الشرعية إثر النشاطات الاجتماعية، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا فمن محفّزات الدعوة إلى مشاركتها الاجتماعية رفع مستواها العلمي والمعنوي والاجتماعي، ولا يمكن تحقيق هذا الدور المهم إلاّ بحضورهن الفعلي، وإلا سيكون عسير المنال.

من جهة أخرى، تمتاز شريعة الإسلام والسنّة النبوية الشريفة بكونها سهلة يسيرة سمحة، يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿**يريد الله بكم اليسرَ ولا يريد بكم العسر**﴾[1]، ولو فرضنا أن المرأة أدّت ما يلزمها من تكاليف وواجبات عن طريق محارمها وبقيت هي في البيت تؤدّي شؤون منزلها، وتهتم بتربية الأطفال وإنجابهم وإرضاعهم، فسوف لا تخلو حياة الجميع من الحرج والصعوبة.

لقد كانت النساء في عصر الرسالة الأول يسألنَ رسول الله ﷺ ما لديهنّ من أسئلة، ولم يمنعهنّ رسول الله قط، ويبدو من آيات القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة وسيرة الأئمة المعصومين عليهم السلام أنّ النساء كنَّ يعاشرن ويتحدثنَ مع رسول الله ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، وكان هذا أمراً عادياً وطبيعياً.

وقد ذكر القرآن الكريم مسألة بيعة النساء، وهي إحدى أبرز نماذج مشاركة المرأة سياسياً واجتماعياً، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[2]. وقد بايعت النساء النبي الأكرم ﷺ في أكثر من موضع، عند اعتناقهنّ الإسلام، وعند مبايعته ﷺ رئيساً للدولة الإسلامية.

---

[1]) البقرة: ١٨٥.

[2]) الممتحنة: ١٢.

وفي موقع آخر، يؤكّد القرآن ـ صراحةً ـ مالكية النساء والرجال، كل حسب كسبه، قال تعالى: ﴿وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُواْ اللّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[1]، وهذا يدلّ على أنّ الله لا يخصّ الرجال بالملكية والكسب والعمل الاقتصادي، وإنما يرى للنساء في ذلك نصيباً أيضاً.

ونجد مثل هذا التعامل بوضوح في القرآن الكريم، ففي سورة القصص ـ مثلاً ـ يتحدث عن رعي بنات شعيب عليه السلام الأغنام: ﴿**ولمّا ورد ماءَ مديَن وجَد عليه أُمة من الناس يسقون ووجد من دونهم إمرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير**﴾[2].

ولا يخفى على أحد دور النساء الهام في صدر الإسلام وما بعده، ومشاركتهنّ في ميادين الحروب، كتحضير الطعام، ومداواة المجروحين، بل وحمل السلاح، ومجابهة العدو أحياناً، وهذا كلّه يدلّ على حضور المرأة المؤثر، وهو أمر بمنتهى الوضوح، بحيث خصّصت له أبواب في كتب الحديث والسيرة، وهناك باب في صحيح البخاري وصحيح مسلم باسم: غزوة النساء مع الرجال.

إذن، فمن وجهة نظر الإسلام يجوز للمرأة المشاركة الاجتماعية والتعامل مع الآخرين في المجالات السالفة، لكن لهذه الروابط والعلاقات آداب وضوابط، سميناها: عفّة الروابط الاجتماعية أو عفّة المعاشرة، ومن جملة هذه الآداب:

أ ـ الاحتراز من مفاكهة المرأة: وهي عبارة عن التحدّث الذي يمتزج اللهو والهزل والفتنة، يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: ((من فاكه امرأةً لا يملكها حبسه الله بكل كلمة كلّمها في الدنيا ألف عام))[3].

ب ـ الاحتراز من الاختلاء: يقول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام نقلاً عن

---

[1]) النساء: ٣٢.

[2]) القصص: ٢٣.

[3]) وسائل اشيعة١٤: ١٣٣.

الرسول ﷺ: ((من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم))[1]، ويقول الرسول الأكرم ﷺ أيضاً: ((ألا لا يخلونّ رجل بامرأة إلاّ كان ثالثهما الشيطان))[2].

ج ـ الاحتراز من المصافحة: يقول الرسول الأعظم ﷺ: ((من صافح امرأةً تحرم عليه فقد باء بسخطٍ من الله عزوجل))[3]، ويقول ﷺ أيضاً في مكان آخر: ((من صافح امرأةً تحرم عليه يقاد يوم القيامة بالأغلال ويلقى في جهنم)).

د ـ عدم استعمال العطور: يقول رسول الله ﷺ: ((أيّ امرأة تطيّبت وخرجت من بيتها فهي تُلعن حتى ترجع إلى بيتها ما رجعت))[4].

ويقول في مكان آخر: ((إذا تطيّبت المرأة لغير زوجها فإنّما هو نار وشنار))[5].

٤ ـ العفّة في الزينة:

أحد ميول البشر الفطرية ميله إلى الجمال، وتلذّذه بالمناظر الجميلة مخامرٌ لذاته ورشح من فطرته، قال تعالى: ﴿**قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده**﴾[6].

يقول العلاّمة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: ((يشير الله عزوجل في هذه الآية إلى الزينة التي خلقها لعباده، يبيّن الزينة التي أوجدها في فطرتهم وألهمهم استعمالها، ومن الواضح أنّ الفطرة لا تلهم شيئاً إلاّ وكان وجود وبقاء البشر

---

[1]) المصدر نفسه: ١٣٤.

[2]) كلمة الرسول: ٤١٣.

[3]) وسائل الشيعة١٤: ١٤٢.

[4]) بحار الأنوار١٠٣: ٢٤٧.

[5]) نهج الفصاحة: ٣٦.

[6]) الأعراف: ٣٢.

منوطاً به ومحتاجاً إليه))[1].

ومن البيّن ـ أيضاً ـ أنّ معرفة الأشياء الجميلة ودَرك الجمال الطبيعي ليس فقط يحتاج إلى الحسّ الفطري وحب الجمال، وإنّما يجب صقل وتنمية هذه القدرة الطبيعية على ضوء خطّة تربوية صحيحة.

ويمكن للتربية الصحيحة أن تكشف القابليات وتُخرجها من القوّة إلى الفعل، وكلّما ارتفع مستوى العلم والثقافة في بلدٍ ما أكثر وبرزت عواطف الناس أكثر، عُرف الجمال أكثر؛ إذ قد اتجهت أنظار الشعوب والمجتمعات الراقية في العصر الحاضر وفي كل الطبقات الاجتماعية.. اتجهت نحو الجمال في شتى اتجاهاته ومجالاته، وأظهر الناس حبهم وتعلّقهم به، مما أدّى إلى تزايد هذا الشعور والإحساس يوماً بعد يوم.

إنّ الشريعة الإسلامية المقدّسة التي لها منهاج شامل لإسعاد البشر قد اهتمت بهذا الموضوع اهتماماً خاصاً، وإلى جانب اهتمامها بتربية حسّ الحب والجمال لدى الإنسان أوصت أتباعها بالاستفادة منه، وبإسنادها لهذه القوة وهذا الحسّ تلبّي إحدى رغبات البشر الطبيعية واحتياجاتهم.

وقد وردت أحاديث وروايات كثيرة في المصادر الإسلامية حول أهمية الجمال في الإنسان، فقد قال رسول الله ﷺ في هذا المجال: ((عليكم بالوجوه الملاح والحدق السود))[2]، ويقول الإمام علي عليه السلام: ((حسن وجه المؤمن حسن عناية الله به))[3].

إذن، فارتداء الثياب الجميلة، والسواك، وتمشيط الشعر وتدهينه بالزيت، والتطيب، ولبس الخاتم الثمين، وتزيين أنفسنا عند العبادة، ومعاشرة الناس في المسجد أو في محيط الأُسرة والمجتمع من المستحبات المؤكّدة، وجزء من برامج المسلمين اليومية، وقد ورد هذا في آيات القرآن الكريم: ﴿**يا بني آدم**

---

[1]) تفسير الميزان٨: ٨١.

[2]) سفينة البحار: ٥٤٦.

[3]) غرر الحكم: ٣٧٩.

خذوا زينتكم عند كلّ مسجد﴾[1]، وقال سبحانه: **﴿قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيّبات من الرزق﴾**[2]، وأمّا كلمة ((زينتكم)) والموارد التي تشملها فقد جاءت بمعان متعدّدة في كتب التفاسير، ويعتقد البعض أنّها جاءت بشكل مطلق، لذا فهي تشمل الزينة الجسدية والمعنوية[3].

يقول العلامة الطباطبائي حول إباحة هذه الزينة: ((إنّ ذكر كلمة الطيّبات من الرزق وعطفها على الزينة، وجعل هذا العطف في سياق الاستفهام الإنكاري دليل على: أنّ الزينة والرزق الطيب مباحان من قبل الشرع والعقل والفطرة))[4].

وممّا يروى أنّ الإمام الحسن المجتبى عليه السلام كان يرتدي أفخر ثيابه للصلاة، ويقول في جواب سائليه: ((إنّ الله جميل ويحبّ الجمال فأتجمل لربي))[5].

قال عبّاد بن كثير ـ وكان يتظاهر بالزهد ـ معترضاً على الإمام الصادق لارتدائه ثياباً وملابس أنيقة: يا أبا عبدالله أنت من أهل بيت النبوة، وأبوك علي عليه السلام كان يرتدي ثياباً خشنة زهيدة الثمن، فما هذه الملابس الفاخرة التي ترتديها؟ لماذا لم تكتف بالملابس العادية؟ فأجابه الإمام عليه السلام: ((ويحك يا عبّاد، ما هذا الاعتراض؟! إذا أنعم الله على عبده، يحبّ أن يرى نعمته باديةً عليه))[6].

إذن، فالله لا ينهى عن الزينة لذاتها، بل نهى عن التبرّج بقوله تعالى: **﴿ولا تبرّجن تبرج الجاهلية الأولى﴾**[7]، كما نهى عن إظهار الزينة في المحافل الاجتماعية

---

[1]) الأعراف: ٣١.

[2]) الأعراف: ٣٢.

[3]) تفسير نمونه٦: ١٤٨.

[4]) تفسير الميزان ٨: ٨٢.

[5]) تفسير مجمع البيان ٢: ١٢.

[6]) وسائل الشيعة ٣، أبواب اللبس، باب ٧.

[7]) الأحزاب: ٣٤.

والأماكن التي يتواجد فيها النساء والرجال معاً، ﴿**ولا يبدين زينتهن**﴾[1].

وبناءً على هذا فإنّ الإستفادة من الزينة مباح من الناحية الشرعية، بل هي إرضاء للرغبة النفسية في التزيين، وهي إحدى الميول الفطرية التي تنمّي الذوق والفن، وتساعد على تنامي الأحاسيس وازدهارها، وتقود الإنسان إلى التسامي الروحي والتقدّم العاطفي.

ولكن يجب الانتباه إلى عدم الإفراط وتجاوز حدّ الاعتدال في الزينة، فإنّ الإفراط فيها يؤدّي إلى نتائج محذورة، وإذا تجاوزت هذه الغريزة حدّها الشرعي فإنها تخدع الإنسان، وتضرّ به وتنكّد حياته، وتضيق عليه دنياه، وتجلعه أسيراً بيد الشيطان.

يقول العلاّمة الطباطبائي في هذا المجال: ((فقلّما ظهر فساد في البر والبحر وتنازع يفضي إلى الحروب المبيدة للنسل المخربة للمعمورة إلاّ عن إتراف الناس وإسرافهم في أمر الزينة أو الرزق، وهو الإنسان إذا جاوز حدّ الاعتدال، وتعدّى ما خطّ له من وسط الجادة، ذهب لوجهه لا يقف على حدّ ولا يلوي على شيء، فمن الحري ألاّ يرفع عنه سوط التربية ويذكر حتى بأوضح ما يقضي به عقله))[2].

يقول الامام الصادق عليه السلام: ((نهى النبي أن تتزين المرأة لغير زوجها، فإن فعلت كان حقاً على الله أن يحرقها بالنار))[3].

٥ . العفّة في الكلام:

إنّ سعة نشاطات النساء اليوم تبيّن أهمية بحثنا في هذا الموضوع، فالأحكام التي استخرجناها من المصادر الإسلامية، كلّها تبين اهتمام الإسلام الدقيق بسلامة الفرد والمجتمع، فقد أمرنا القرآن الكريم ألاّ يكون كلامنا مع الأجنبي رقيقاً وجذاباً لئلا يطمع فينا الذين في قلوبهم مرض، يقول

---

[1] النور: ٣٢.

[2] تفسير الميزان٨: ٨٢.

[3] وسائل الشيعة٧: ١٥٤، وبحار الأنوار١٠٣: ٢٤٣.

تعالى: ﴿**فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلنَ قولاً معروفاً**﴾[1].

وتشير جملة: ﴿**فلا تخضعن بالقول**﴾ إلى كيفية التكلّم مع الأجنبي، أي أن يكون الكلام جاداً وعادياً.

وأمّا جملة: ﴿**قلن قولاً معروفاً**﴾ فإنّها تشير إلى محتوى الكلام، أي يجب أن يكون بشكل لائق يرضي الله ورسوله ﷺ مقروناً بالحق والعدل، ولا شكّ أنّ لفظ: ﴿**قولاً معروفاً**﴾ ذو معنى واسع ينفي كلّ كلام باطل وعبث مأثوم عليه ومخالف للحق[2].

إذن، فكلّ كلام يقترن بخضوع ومَيَعان، وبحركات أو تغيير صوت ـ بحيث يطمع الذين في قلوبهم مرض ويستميلهم إلى اقتراف الإثم ـ باطل من وجهة نظر القرآن الكريم، ومردود قطعاً.

٦ ـ العفّة في الستر والحجاب:

الستر أحد أوسع الموضوعات المطروحة في العصر الحاضر حول المرأة والحياة الاجتماعية، فقد كتبت حوله بحوث كثيرة موافقة ومخالفة في الشرق والغرب، إذ طرح مخالفو الستر والحجاب شبهات كثيرة ليصدّوا بها تأثير مبلّغي أنصاره المتدينين، وبالتالي يتاح لهم الاعتداء على عفّة النساء.

ومن جملة هذه الشبهات: أنّ الحجاب مانع دون العمل، وهو قيد يحدّ من الحرية، وأنّه دليل على التخلف، و... و...

وقد ألقوا هذه الشبهات في أذهان النساء، وطلبوا منهنّ مقاومة هذه الأعراف والأحكام الفقهية والفرائض والسنن الإلهية.

إنّ مسألة الستر وحفظ العفّة من الدنس لا يختصّ بها الدين الإسلامي، كما لا تتعلّق بالأديان الأخرى فقط، بل اهتمت بها المجتمعات البدائية البعيدة عن التمدن والثقافة والدين بدافعٍ من الفطرة.

فقد جاء: «إنّ نساء التتر لا مثيل لهنّ في العفّة والوقار وأداء مسؤوليتهن

---

[1]) الأحزاب: ٣٣.

[2]) تفسير نمونه١٧: ٢٨٩.

تجاه أزواجهن، مما يستدعي الثناء عليهن، إن تدنيس العفّة الاجتماعية وهتك النواميس إثم عظيم. وقد جاء في قانون «ياسا» المغولي: إنّ الإعدام جزاء هتك النواميس والزنا وإزالة البكارة»[1].

وكتب ويل ديورانت: «في بريطانيا القديمة كان الآباء الأثرياء يحبسون بناتهم الشابات حوالي خمس سنوات (مدة فوران الشباب وهيجانات الجنس الخطيرة)، ويجعلون النساء المسنّات العفيفات حارسات عليهن، ولا يحق لهؤلاء الفتيات الخروج من مقصوراتهن ولا لأحد رؤيتهن إلاّ الأقارب والمعارف، وبعض قبائل جزيرة برونئو كانوا يعملون ما يشابه ذلك أيضاً»[2].

والدليل على فطرية العفّة قصّة آدم وحواء وأكلهما من الشجرة المنهي عن الأكل منها التي ذكرناها سالفاً.

إذن، فمسألة الحجاب والعفاف كانت موجودةً منذ القدم في جميع المجتمعات والأُمم وبصور مختلفة، ولكن أصبحت هذه المسألة في الشريعة الإسلامية فريضة وحكماً شرعياً، وقد ذكره الله العزيز في عدة آيات من القرآن الكريم، وبيّن أهميته وقيمته وهدفه وفائدته.

ذكر الله الستر في القرآن، وبيّن أهدافه، فهو كساء يكسو الأعضاء، ويستر العورة، ويحفظ البدن، وزينة، ووسيلة تصون حرمة المرأة وشخصيتها، وتحول دون أذية الآخرين والفاسدين.

قال تعالى: ﴿**يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً**﴾[3].

وجملة: ﴿**يواري سوءاتكم**﴾ صفّة للباس، تدلّ على أنه ستر واجب لا يُستغنى عنه، وهو غطاء عضو خلْعه عنه عمل قبيح وفضيحة للإنسان[4].

---

[1]) زن در عصر مغول (بالفارسية).

[2]) تاريخ تمدن (بالفارسية)١: ٧٢.

[3]) الأعراف: ٢٦.

[4]) تفسير الميزان٨: ٦٩.

وكلمة ريش عربية تعني: ((ما يغطّي أبدان الطيور، ولأنّ ريش الطيور مختلف الألوان وجميل غالباً، فقد تضمّن فيه مفهوم الزينة))[1].

لذا فإنّ الهدف من اللباس ـ في هذه الآية الكريمة ـ لا يعني تغطية الجسد وستر قبائحه فحسب، بل اللباس زينة وجمال للبدن، قال تعالى: ﴿**يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن، ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين...**﴾[2].

فعندما تخرج المرأة من بيتها وقورةً ترعى جانب العفّة والطهارة فلا يجرؤ الفاسدون والمتحرّشون على التعرض لها، وأما الذين في قلوبهم مرض، ويبحثون عن صيد يصطادونه، فلا حول ولا قوة لهم إلاّ أن يغضّوا النظر ويبعدوا فكرة استغلال النساء عن مخيلتهم.

إن الرجل والمرأة متساويان من ناحية الأصول العامّة، أما من حيث الخصال الطبيعية الخاصة بالمرأة، كالرقة واللطافة والجذابية، فلا شكّ أن هناك اختلافاً شاسعاً بينها وبين الرجل، وقد وردت في هذا المجال روايات، منها: ((المرأة ريحانة))[3]، فالمرأة لطيفة كالزهرة أو الريحانة، إن أهملت من قبل زرّاعها فلا يؤمن عليها ـ من نظر أو أيدي العابثين ـ من أن تقطف.

وقد شبّه القرآن الكريم النساء النموذجيات في الجنة باللؤلؤ المكنون، فقال عزّ من قائل: ﴿**كأمثال اللؤلؤ المكنون**﴾[4]، أو بالمجوهرات الأصيلة كالياقوت والمرجان؛ إذ يحتفظ بها الصاغة وبائعو المجوهرات داخل قماش مخصوص ليبعدوها عن متناول الأيدي العابثة، ولكي تمتاز عن المجوهرات الصناعية فيزيدها قدراً وقيمة.

وقد قرّر قانون الخلقة الإلهي وجوب الستر ليصون هذه الجوهرة اللطيفة

---

1) تفسير نمونة٦: ١٣١.

2) الأحزاب: ٥٩.

3) وسائل الشيعة٢٠: ١٦٨.

4) الواقعة: ٢٣.

من عبث أيدي العابثين وأحاطها بستر ليحفظها مطمئنة.

ثمرات العفاف ونتائجه

١ . تماسك الأسرة وتلاحمها:

الأسرة أصغر بناء اجتماعي في المجتمع وأهمّه، وهي مركز ثقل المحبة والأمل وتحقيق الأماني والآمال الحلوة الجميلة للبنين والبنات، وكلما كان ارتباط الزوجين أقوى وأعمق كان انسجام الأسرة وتماسكها أقوى وأحكم.

بإشاعة العفّة والحجاب في المجتمع تنحصر الروابط والعلاقات الجنسية في إطار الأسرة وحدودها، وعندها تراعى حرمة كلّ من المرأة والرجل، سيما خارج المنزل، وبالتالي سيرغب الشباب في تشكيل الأسرة وبنائها، وستكون هذه الأسر أحكم بناء وأكثر ثباتاً.

وأمّا إذا ساد التبرّج وكشف محاسن المرأة وزينتها في المجتمع، فسوف تضعف وتتفكّك العلاقات الزوجية بين المرأة والرجل، وتأخذ الحريات السلبية طريقها بازدياد، وتتزايد الأفكار المنحرفة شيوعاً وضراوة، وبالتالي ستؤول العلاقات الأُسرية الحميمة إلى البرود والجمود، وتحلّ النفرة والبغضاء مكان المحبّة والمودّة، وعندها يتهاوى ويتداعى أول وأهم مركز للتربية وغرس المحبة والعاطفة والاستقامة في الأطفال، وبالتالي ستزداد نسب الطلاق والفواحش.

لاشك أنّ بناء الأسرة سيزداد تماسكاً وازدهاراً وتسامياً نتيجة الدفاع عن حرمة الحجاب والعفاف، كالمصباح يضيء عندما تكون أجزاؤه سالمة، وبعكس ذلك سيؤول الوضع إلى الظلام وقد يتسبب من جرّاء ذلك الحريق أيضاً.

ومثل المرأة والرجل في الأسرة كسلكي كهرباء، سالب وموجب. إن تعاونا فيما بينهما ونسقا أمرهما أضاءا مصباح الأسرة، فيجب أن يجعلا العفاف والثقة المتبادلة ركناً أساسياً في هذا الاقتران، وإلاّ فسيتضاءل نور هذا المصباح ويلتهب بنار الشهوة والأهواء، ويستحيل إلى دخان ورماد.

٢ . السكينة الروحية:

إنّ الحجاب حصن يحول غالباً دون ثورة الجنس وهيجانه، وعدم استقرار الروح، وانعدام الحدود وذوبان الحرمات بين المرأة والرجل، وإشاعة العلاقات المنحرفة الخاوية وترويجها، وتزايد الميوعة والتحلّل الأخلاقي.

وبدون الحجاب تتحوّل الجاذبة الجنسية وطلب الشهوة إلى عطش روحي لا يمكن إشباعه، وبما أنّ إشباع الغريزة في جميع الموارد غير ممكن، ويقترن دائماً بالشعور بنوع من الحرمان، لذا سيسبب اختلالات روحية وتزلزلاً عاطفياً في أعماق الفرد.

وقد حرص الإسلام على توجيه هذه الثورات العاطفية والهيجانات الجنسية وتحديدها عن طريق غض البصر، وعدم الخضوع بالقول، وفرض الحجاب، ورعاية العفاف، وبهذا أهدى للفرد استقراره الروحي وهدوءه النفسي.

٣ . سلامة المجتمع:

إنّ تواجد النساء والرجال النافع في المجتمع ـ دون إثارة جنسية ـ يجعله محكم البناء راسخ الأسس، وإنّ مراعاة العفّة في محيط الدراسة والعمل والإدارة والسوق و... يوفر الأرضية المناسبة لسلامة المجتمع وتقدّمه ورقيّه، أمّا إذا لم يرع العفاف ولم تحفظ الحرمات وشاع الفساد في المجتمع فقد توفرت دواعي سقوطه وفنائه.

يقول منتسكيو في هذا المجال: ((انتفاء العفّة في الحركة الديمقراطية يسبب أعظم المصائب والمفاسد بحيث ينهدم أساس الحكومة))(١).

وقد أثبت التاريخ البشري سواء في المجتمع الإسلامي أو في المجتمعات اللاإسلامية هذا الأمر بوضوح، فقد اعترف المارشال پتن القائد العسكري الفرنسي في خطابه قائلاً: ((من أهم أسباب اندحار فرنسا في الحرب أمام ألمانيا

---

[١]) منتسكيو، روح القوانين: ١٠٧.

الغرق في دوامة الشهوات والابتلاء بالكسل والإباحية))[1].

وأشار إلى ذلك الدكتور غوستاف لوبون العالم الفرنسي الشهير حول هزيمة المسلمين في الأندلس، قائلاً: ((حكم المسلمون في إسبانيا حوالي ٨٠٠ عام، فكانت طوال هذه الفترة مهداً للعلم والمدنية، إلى أن قام الأعداء بنشر الفساد وترويج المشروبات الكحولية وإشاعة الإباحية، وعندها انتصروا على الدولة الإسلامية، وأجبروا المسلمين ـ بالقوة ـ على اعتناق الدين المسيحي، ثم أقاموا محاكم تفتيش العقائد، وأمروا بحرق معتنقي الدين المسيحي الجدد بحجّة أنهم لم يعتنقوا الدين المسيحي حقيقةً، وأجبروا الباقين على الهجرة من تلك البلاد))[2].

وينقل لنا القرآن الكريم ما جرى على كثير من الأُمم التي فسدت فهلكت، ففي سورة العنكبوت يذكر لنا هلاك قوم لوط وقوم عاد وقوم ثمود وفرعون وهامان وقارون، فقال عز من قائل: ﴿**فكلاً أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصباً ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون**﴾[3]. هذه هي نتيجة المجتمعات المنحرفة الغارقة في دوّامة الفساد.

٤ . حفظ الجمال والنضارة:

نظراً للهدوء الروحي الذي تحظى به المرأة عند مراعاتها العفّة والحجاب فسيكون جمالها أكثر بهاء وطراوتها أكثر بقاء، يقول الإمام الصادق عليه السلام: ((حجاب المرأة أنعم لحالها وجمالها))[4].

أمّا استعمال مواد التجميل والماكياج الحديثة، فنظراً لعدم الاطلاع على نوع وكيفية ومواد صنعها، ففي كثير من الموارد تضرّ بصحة الجلد والشعر

---

[1]) راجع: لماذا انهزمت فرنسا . اندريه مورو.

[2]) مدنية الإسلام والعرب: ٣٢٣ ـ ٣٣٥.

[3]) العنكبوت: ٤٠.

[4]) المستدرك، باب النكاح، ج٥: ٦٩.

وسائر الأعضاء، وتسبب مشاكل عديدة للنساء.

٥ . تركيز الحواس:

إنّ رعاية العفّة والحجاب يوجّه امتيازات المرأة من الزينة والجمال الظاهريين إلى وجهة صحيحة، ويقلّل من انحراف الفكر والذهن المتأثّر بوسوسة الشيطان، وبالتالي تتجه الحواس والفكر معاً إلى قيمها الحقيقة في طلب الكمال، ويتّخذ الفرد طريقه ـ بحرية ـ إلى نيل العلم والفنّ والأدب والأخلاق، فتزدهر الاستعدادات والإبداعات، ويتاح المجال له كي يفكّر بشكل صحيح ويخطّط لمصيره ومصير أسرته ومجتمعه، وبالتالي، فالمجتمع الذي يعيش أفراده بهذا النمط من الحياة سيتسلق سلم المدنية والرقي بسرعة.

٦ . الصحة والسلامة البدنية:

إنّ العفاف لينفي أرضية الفساد والانحراف اللذين يوجدان ويسببان نمو وانتشار الكثير من الأمراض والأخطار الجسمية، وبالتالي يؤدّي ـ العفاف ـ دوره في سلامة أفراد المجتمع الجسمية.

وبعكسه الانحرافات الجنسية، فهي تسبّب استفحال الكثير من الأمراض الجلدية والتناسلية كالسفلس والإيدز و... فقد اكتشف مرض الإيدز ـ لأول مرة ـ عام ١٩٨١م عند ممارسي اللواط، وأُعلن بعد ١٣ عاماً أنّه أصبح مرضاً شائعاً في جميع نقاط العالم، وفي تزايد وانتشار مستمرين لحظة بعد لحظة.

وقد نشرت منظمة الصحّة العالمية في كانون الأول عام ٢٠٠٠م تقريراً، ذكرت فيه: أنّ هناك ٣٦,١ مليون امرأة ورجل وطفل يحملون فيروس الإيدز، ومنذ نهاية عام ٢٠٠٠م ولحدّ الآن توفي حوالي ٢١,٨ مليون شخص إثر إصابتهم بهذا المرض(١).

ومن أهم طرق انتقال هذا المرض العلاقات الجنسية اللامشروعة، وأفضل طريق للحدّ من هذا المرض وتقليله والوقاية منه هو مراعاة العلاقات

---

١) صحيفة آفتاب الإيرانية، العدد: ٤٠٤.

الجنسية ورعاية أحكام وتعاليم الإسلام.

والملفت للنظر والباعث على التفاؤل ما حدث في المؤتمر الدولي للطب في طهران، وقد شارك فيه ما يقرب من ٢٠٠ متخصّص من ٦٠ دولة، إذ سأل أحد الحاضرين قائلاً: ماذا يجب علينا أن نفعل للوقاية من الأمراض التناسلية الجنسية؟ فأجابته الدكتورة «M.O.D-UNCAN» ـ بعد أن بدا عليها التأثر والانفعال ـ صارخة: «إطاعة وتطبيق قوانين الإسلام»[١].

٧ ـ طهارة الأرحام ونقاوة الجيل الإنساني:

إنّ الالتزام بالعفاف ورعايته يجعل الأرحام طاهرةً والأجيال معلومة الأصل.

يجب أن يحسّ الطفل بأنّ له قيّماً وحامياً، وأنّ له شخصية وعزّة وكرامة، وأنّه ليس موجوداً مهملاً لا قيّم له، أو أنّه جاء نتيجة حبّ آثم ولّذة دنسة آنيّة.

لقد أعارت تعاليم الإسلام السامية أهمية كبيرة للحفاظ على طهارة الرحم ودوره في سلامة الفرد والأسرة والمجتمع، حتى عدَّت الأصلاب الطاهرة والأرحام المطهرة مسألتين أساسيتين في التأثير على مسيرة الإنسان والمجتمع، وأعظم أفراد البشرية هم ممن ترعرع في أحضان عفيفة.

وهناك مفاسد كثيرة تحدث بسبب إيجاد طفل غير شرعي، من أهمّها عدم تقبّل مسؤولية تربيته، وإذا فرضنا أنّه تقبل قيمومته فإنّ القيّم لا يحسّ بتعلّق الطفل به، وبعبارة أخرى: إنّ حب الذات يجعل الإنسان متعلّقاً بالمسائل التي تعنيه وكذلك بذويه أكثر، فعند علمه أن الطفل ولده تثار أحساسيسه وحبّه وعاطفته نحو ولده بشكل كامل وطبيعي، مما يدفعه للحرص ـ بعزم وتصميم راسخين ـ على حفظه والاهتمام به والسهر على تربيته، أمّا إذا كان الإنجاب عن طريقٍ غير مشروع فسيواجه بعدم قبول مسؤوليته، وخلوّ علاقته به من المحبة والعاطفة، وهذا ما ينتج عنه مفاسد وأضرار واختلالات

---

[١]) صحيفة جمهوري اسلامي الإيرانية، العدد: ٢٠٦٣، بتاريخ ١٣٨٠/٤/٢١هـ.ش.

اجتماعية كثيرة.

أسباب تضاؤل الاهتمام بالعفاف والحجاب في المجتمع الإسلامي

إنّ قدر العفاف والحجاب ونتائجهما لا تعرف إلاّ عندما نواجه فقدانهما في مجتمع ما، ولكي نعلم آثار فقدان الحجاب والعفاف في المجتمع علينا أن نراجع المجتمعات التي سبقتنا في هذا المجال، عندها سنعلم ما أصاب المجتمع من تبعات وصدمات ثقافية وصحّية وروحية وأخلاقيّة واقتصادية وسياسية كثيرة باسم التمدّن والحرية.

وإن عدم الاهتمام بالعفاف والحجاب وتطبيقه في المجتمع يهيئ أرضية الانحطاط، وتتبعه آثار فردية واجتماعية مضرة، وبمعرفة العوامل المؤثرة في تضاؤل الاهتمام بالعفاف والحجاب، يمكننا معرفة السبل التنفيذية المساعدة عليهما، وأدناه بيان تلك العوامل:

١ ـ عدم تبيين الثقافة الإسلامية بالشكل المطلوب: تنامى الإقبال على الدين والتدين وتطبيق تعاليم الإسلام في المجتمع (الإيراني) بعد انتصار الثورة الإسلامية بشكل جيد، فلمّا رأى ساسة الدولة نقاء المجتمع وسلامته تصوروا أن هذه الحالة ستبقى وتستمر، لذا أغفلوا برمجة التثقيف الديني، ومن جملة ذلك الحجاب والعفاف، واهتموا بمسائل أخرى ظنوها أكثر أهمية مما سواها.

٢ ـ إثارة الأعداء للعديد من الأزمات: لقد سببت هذه الأزمات انشغال رجالات الدولة الإسلامية بها، وصرفتهم عن البرمجة الصحيحة، بل وحالت دون إمكان تحقيقها، ومن جملة هذه الأزمات: الحرب (العراقية الإيرانية) العسكرية المفروضة، والأزمات الاقتصادية والسياسية والأمنية، والاضطرابات الاجتماعية، وقد شاهدنا الكثير من مصاديق هذه الأزمات منذ انتصار الثورة الإسلامية وإلى اليوم.

٣ ـ من جملة الأسباب المؤثرة في تضاؤل الاهتمام بالعفاف والحجاب في المجتمع (الإيراني) السياسات الثقافية، فالساحات الثقافية تفتقر إلى أفراد

ذوّاقين ومتدينين وملتزمين من ذوي الاختصاص، يستخرجون مسائل الأحكام المناسبة من المصادر الإسلامية الغنية بشكل دقيق وعميق، ويعرضونها بشكل صحيح أيضاً، فمثلاً - وللأسف الشديد - لم يتغير كتاب المعارف الإسلامية للثانويات والجامعات، منذ سنين عديدة، علماً بأنّ محتويات الكتاب لا تمتلك الذوق المناسب والجاذبية والقدرة على استقطاب اهتمام الشباب، ولا تتلاءم مع روحية شباب اليوم وأذواقهم.

٤ - الإفراط في التساهل والتسامح: الأفراد الذين يرون الحجاب قيداً لهم، ومراعاته تحدّ من حرّيتهم المادية الجسدية، ويسعون وراء الراحة والترف، انساقوا - بسرعة - وراء أفكار وآراء العدو التي روّجها وأشاعها في هذا المجال.

٥ - فقدان القدوة والأسوة الثقافية المناسبة: استفاد الأعداء من هذا الفراغ الثقافي، وحاولوا أن يشيعوا الانحطاط الأخلاقي بين الشباب والمراهقين عبر شاعة النماذج المنحطّة، لتغطية بشاعة الأعمال والقضايا غير الأخلاقية.

٦ - ارتفاع متوسط أعمار الزواج: بارتفاع متوسّط أعمار الزواج تصعب رعاية الحجاب والعفاف والمحافظة عليهما، فقد سببت بعض المشاكل، كازدياد طلبات أسر البنات التي طلبت يدهن للزواج من الطرف الآخر، وكذلك فقدان أو نقصان الدخل المعيشي، وفقدان العمل، وعدم توفر المسكن المناسب، هذه الأمور كلّها سببت عدم إقبال الشباب على الزواج وتحفّظهم وتخوّفهم منه، وبالتالي الاكتفاء بإرضاء الغريزة بمبالغ يسيرة - بطرق غير مشروعة - بالقياس إلى تكاليف الزواج.

من جهة أخرى، فإنّ سحر المرأة وجمالها وجذابيتها تغوي وتفتن الجنس الآخر، وإذا لم تُرض غريزتها بالطرق الإلهية المشروعة فسترضيها بالطرق اللامشروعة الأخرى، ولا شك أنّ ارتفاع مستوى سنّ الزواج يؤثر على هبوط مستوى الحجاب والعفاف، مسبّباً التحلّل والإباحية.

٧ - تراجع التأثير الديني وانخفاضه، لعدم تطبيق أحكام الشريعة بأساليب صحيحة، فالإفراط والتفريط في تطبيق الأحكام وإجرائها، وفي

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم اتّباع الأساليب الصحيحة المنطقية، وضع بيد الأعداء مستمسكاً وسلاحاً إعلامياً ضد المتدينين، لأن يلقبوهم بالقوى المتشددة مما جعل المتدينين يتراجعون.

٨ ـ المشاكل الروحية الباطنية لدى المرأة وتصوّرات خاطئة لذاتها: إنّ النظرة التي يُنظر بها للمرأة في بعض المجتمعات الإسلامية نظرة غير صحيحة ولا ترضيها، فالمجتمع ـ وللأسف ـ يرى المرأة موجوداً ضعيفاً انفعالياً، ووسيلة لإرضاء الغريزة الجنسية، وغير منتجة اقتصادياً، وغير مفيدة بل وهامشية في الحياة، وهذا التصوّر ينافي ما بيّنه الإسلام عنها، فهي تصير في التاسعة من عمرها عضواً رسمياً في المجتمع، وفيها تبلغ سن التكليف من الناحية الشرعية والعقائدية، ولكن بما أن تربيتها بعيدة عن الأحكام الإلهية فإن ما نتصورهُ وننقله إلى أذهان بناتنا تصور خاطئ، بل نرى ـ أحياناً ـ بعض الشخصيات الثقافية تنظر مع كامل الأسف إلى المرأة نظرةً غير صحيحة.

وهناك أيضاً من ينظر إليها بوصفها وسيلةً لا يمكن وضع برنامج لرقيها وتعاليها، ولذا ومن هذه الرؤية عاد عمل المرأة أصلاً وهدفاً أساسياً، وكأنّ جميع احتياجات المرأة باتت تنحصر في لوازمها المادية فقط[1].

٩ ـ إحدى حراب الأعداء محاولة فصل الشباب عن محيط الأسرة ولا سيما البنات، لأنّ انفصالهن عن الأسرة سيسبّب لهنّ أزمة عاطفية من الصعب إشباعها، ويجعلهنّ معرضات لتلقّي أفكار العدو أكثر فأكثر.

١٠ ـ قام الأعداء باتّباع أساليب لإزالة تأثير الثقافة الدينية بشعارات براقة خادعة، وإضعاف الحسّ العقائدي في الناس، فعمدوا إلى محاولة حذف الدين ومحوه، فعبّروا عن الحجاب والعفاف بأنّه سدّ يحول دون حرية المرأة، ثم قالوا: إنّ الإسلام عائق أساس أمام حريات المرأة التي وهبها الله إياها، أو مانع يحول دون وصولها المراحل الدراسية العليا، أو ممارستها النشاطات الاجتماعية.

ومن أهم ما استطاع العدو أن يشحذ سلاحه فيه نفوذه وتأثيره في تحاليل

---

[1]) مقتبس من كتاب فرهنـ حجاب (بالفارسية)، بيم ها واميدها: ٤٦ ـ ٤٩.

الشباب الفكرية وما يفكر فيه الآباء، فالكثير من التحاليل تتنافى مع القيم الدينية، وهذا يعني أن الكثير من الأحاسيس والمشاعر والقيم والعقائد الدينية ضعفت وانحلّت إثر دعايات العدو الواسعة، بل وتبدّلت القيم إلى ضدها أحياناً. أمّا الآباء فلم يعيروا ـ ومع الأسف ـ اهتماماً كافياً بتربية أولادهم تربيةً دينية سليمة.

إنّ تأسيس أنواع الفرق والمجاميع المنافية للعفّة وللأخلاق، والتحاق الشباب بها، مثل: «الرَّپ ـ هيفي متال» و.. وتبرج البنات بمختلف الموديلات المخزية شاهد على هذا المدّعى.

الأساليب العملية للعفاف

لا شك أنّ الإنسان ـ اليوم ـ كلّما تقدّم وارتقى واتسعت دائرة علمه ازداد عطشه واحتياجه للأخلاق الروحية والقيم الإنسانية. ولنتساءل لماذا تظهر الاتجاهات الدينية في العالم وتتزايد يوماً بعد يوم؟ ألا يعني هذا أنّ التقدم والتوسع الفني والتكنولوجي دون ملاحظة احتياجات الإنسان الحقيقية لأمور أخرى لا يلبّي ميول الإنسان وحاجاته الذاتية؟

فيا ترى ما العمل؟ وكيف يمكن وضع حلّ عملي لتحسين حالة البشر سيما الشباب الذين لهم الدور الأهم والأعظم في بناء مستقبل المجتمع؟

وأدناه بعض الحلول التي بتطبيقها والاهتمام بها يمكن إيجاد مجتمع ذي هوية ومتنام:

١ ـ تقوية الإيمان وترسيخه: إحدى بل أهم وسائل مكافحة الفساد والإثم تقوية الإيمان والعمل على إحياء الضمائر والتذكير بالله وبالحساب يوم الجزاء، فلكلّ فعل رد فعل في نظام الخلقة، وهذه ـ كلّها ـ تسبب تقوية إيمان الفرد وترسيخها، ذلك الإيمان الحاجز عن ارتكاب المعاصي والآثام، والعامل على زيادة حدّة البصر والبصيرة، ومعرفة الطريق الصحيح، وحفظ الوجود وحراسة أساس التقوى.

يجب الاعتقاد بأن العالَم لم يُخلق لهواً وعبثاً، وأنّ كلّ إنسان سيلقى نتائج أعماله.

ومن لم يعتقد بالله المتعال ولم تأخذ التقوى والإيمان مكانهما من قلبه فلا شك أنّه لن يرتدع عن القيام بأي عمل مناف للدين والأخلاق، وكما قال داستايفسكي: ((جميع الأعمال جائزة فيما لم يكن الله)).

٢ ـ الإرشادات والتعاليم الثقافية والاجتماعية: من أهم طرق إصلاح المجتمع السعي إلى تنبيه الغافلين عن الحياة وضروراتها، وبيان المفاسد ومساوئ الإباحية، وعواقب الأمور السلبية وتبعات الإنحلال الأخلاقي، وزوال الحجاب والعفاف من أفراد المجتمع.

يجب تحذير الأفراد وإرشادهم إلى أن ترويج الإباحية وإشاعتها، وانعدام العفاف والحجاب في المجتمعات إنما هو نتيجة خطط ودسائس وحيل الأجانب والمستعمرين وأعداء الدين.

فقد كتب مستر همفر الجاسوس البريطاني في البلدان الإسلامية في خاطراته: ((وأمّا عن مسألة خلع الحجاب عن النساء، فعلينا القيام بجهد عظيم لتشويق المسلمات إلى نزع حجابهن وترك جلابيبهن، وبعد خلع الحجاب ـ بالإعلام المكثّف الواسع المتواصل ـ على أنصارنا وأتباعنا أن يرغّبوا الشباب في ارتكاب الفحشاء، وتكوين علاقات غير مشروعة مع النساء، وبالتالي إشاعة الفساد في المجتمعات الإسلامية، وعلى النساء غير المسلمات أن لا يرتدين الحجاب لكي تقتدي بهنّ المسلمات))[١].

ويقول فرانتس فانون في كتابه ثورة الجزائر: ((إذا أردنا العزف على أوتار المجتمع الجزائري والسيطرة عليه وإحباط مقاومته فعلينا السيطرة على نسائه أوّلاً)). وكانوا يقولون بصراحة: ((استمالة النساء والسيطرة عليهن سيجلب لنا كل شيء)).

يقول فرانتس فانون أيضاً: ((إن كلّ جلباب وحجاب يُخلع ويُلقى جانباً

---

[١]) خاطرات همفر، ترجمة الدكتور محسن مؤيدي، ص٤.

يفتح لنا أفقاً جديداً كان ممنوعاً علينا، ويرينا الجسد الجزائري الذي عاد عرياناً تماماً، وبعد رؤية كل الوجوه بلا حجاب، ستتضاعف آمال الهجمة الاستعمارية عشرة أضعاف، كلّ حجاب يلقى جانباً وكلّ وجه يكشف للناظرين العابثين الوقحين يعني أنّ الجزائر بدأت تتنكّر لوجودها، وأنها تنصّلت عن قيمها، وتقبّلت هتك الغاصبين لناموسها»[1].

وقد ذكر الله تعالى في القرآن الكريم مكر المنافقين وتخطيطهم لتزيق العفاف الشامل العام فقال عز من قائل: ﴿**إنّ الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة و...**﴾[2].

أي أنّ المنافقين هم الذين يشيعون الفساد والفتنة، وأول مرحلة من تنفيذ خطتهم أن ينشروا الوسوسة والشهوة، ويحاولوا إثارة الأحاسيس العاطفية للشباب، ليشيع الفساد بين المؤمنين، وليصبح علنياً.

٣ـ تحسين وضع معيشة الناس ورفع المشكلات الاقتصادية: يقول العلاّمة الطباطبائي: «لا شكّ أن أهم شيء يتقوّم به المجتمع الإنساني ويقوم على أساسه هو الاقتصاد والموارد الاقتصادية والجانب المالي، وقد جعله الله قياماً للناس وللمجتمع، ولو تابعنا وبحثنا ودرسنا علل الآثام والجرائم والجنايات والتجاوزات والمظالم لتوصلنا ـ في النتيجة ـ إلى ما يلي: أنّ سبب كل ذلك إما الفقر المفرط الذي يدعو ويجبر الإنسان لأن يتلافاه باختلاس أموال الناس بالسرقة أو قطع الطريق وقتل النفوس أو البيع بأسعار فاحشة أو التطفيف والبخس في الكيل والوزن أو الغصب وسائر التعدّيات المالية، وإما إلى غنى مفرط نتيجة الثروة الفاحشة العظيمة والترف والإسراف في المأكل والملبس والمنكح، ومراودة ومعاقرة أماكن إباحة الشهوات، وهتك الحرمات وإشاعة التجاوزات والتسلط على أموال ونواميس وأعراض وأعمار الناس»[3].

---

[1]) فرانتس فانون، ثورة الجزائر،: ١٤.

[2]) النور: ١٩.

[3]) تفسير الميزان٩: ٢٤٨.

ولو سلكنا سبيل القناعة بدلاً من هذا الفقر المفرط والغنى الفاحش المذمومين لعشنا في طمأنينة واستقرار ودعة، وعندئذ يكون للعفاف معناه الحقيقي، وتتفتح أمامنا سبل الرقي والتسامي ((من اقتنع بالكفاف أدّاه إلى العفاف))[1].

وبناءً على هذا، فمحاولة تحسين أوضاع الناس الاقتصادية والمعيشية وتقسيم الثروة بالقسط والعدل في المجتمع أحد عوامل وصول المجتمع إلى السعادة والصلاح والحياة الطيبة.

٤ ـ تقديم نماذج (القدوة) مناسبة للشباب: يحتاج الشباب الذين هم أمل المستقبل وبُناته إلى قدوات ليتخذوهم قادة لهم، إنّ أولادنا يكبرون خلال فترة قصيرة ثم يردون المجتمع فيتزوجون ويمارسون أدوارهم ووظائفهم كأمهات أو كآباء، ولا بد لهم من اتخاذ أسلوب واحتلال موقع يحددان لهم مسيرتهم في الحياة، وهذا مهم بالنسبة لهم، فلا بد من أسوة وأنموذج ومثال يقتدون به، ولا بد لهم معرفة من يمكنهم أن يكونوا أسوة لهم، فأحد أسس وأركان حياتهم أن يجدوا أسوةً وأنموذجاً يتأسون به، وبالطبع كلما كانت النماذج أكمل وأسلم وأسمى كان احتمال وإمكان رقيهم أكثر.

إنّ أرضية التقليد في الإنسان وميله إلى البطولة تدفع الكثير من الأشخاص وبشكل غير إرادي إلى اتّباع نماذج معينة، فيقلدون جميع حركاتهم وسكناتهم، ويحاكونهم في ملبسهم وزينتهم. وقد اهتم النظام التربوي الإسلامي بمسألة تقديم نماذج وأمثلة وقدوات جيدة.

فقد عرّف الله تعالى لنا في القرآن الكريم نماذج وقدوات أعمّ من كونها رجالاً أو نساءً، وأرشد المؤمنين إلى انتهاج سبيلهم، فقد وصف رسول الله ﷺ بالأسوة الحسنة والقدوة العامّة في التربية، فقال عز من قائل: ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أُسوة حسنة**﴾[2]، ثم تتبعه السيدة فاطمة الزهراء (سلام الله عليها)

---

[1]) شرح غرر الحكم٥: ٣٥٧.

[2]) الأحزاب: ٢١.

لتكون أسوة نساء العالمين وسيدتهم، ورئيستهم في المحافظة على حرمة العفاف.

ويوسف عليه السلام ومريم (سلام الله عليها) كل منهما أسوة لنا ومظهر للعفة، «إذا صلح إنسان صار أسوة لجميع الناس، سواء كان ذلك الإنسان الأُسوة رجلاً أو امرأة، كل منهما يصير أسوة لكل من النساء والرجال، وليس لجنس دون خاتم»[1].

وبناء على ما ذكرناه، على المتصدين للشؤون الثقافية في الدول الإسلامية أن يهتموا بهذا المبدأ والأساس، ويقدّموا للشباب نماذج وقدوات مناسبة وموفقة، ليملؤوا هذا الفراغ في المجتمع، حتى لا ينحرف الشباب ويتخذ أحد المطربين أو الممثلين المنحرفين أنموذجاً لهم.

٥ ـ تسهيل أمر الزواج وتوفير مراكز إعلامية متخصّصة به: النكاح أحد المراحل المعقولة في حياة كل فرد، والابتعاد عنه والاحتراز منه يسبّب آثاراً وخسائر لا يمكن التعويض عنها في الحياة.

ومن أهم وظائف المبرمجين والمسؤولين والعوائل و... أن يهيئوا الأرضية المناسبة ويمهدوا للزواج ويقلّلوا من الصعوبات والعراقيل التي تواجهه، ويحثّوا الشباب عليه ويرفعوا الموانع والمشاكل التي تعترضه، ومنها: العمل، والسكن، وعدم الاستقلال الاقتصادي الذي يراه الشباب سدّاً يحول دون زواجهم، وتقريب المعايير والمقاييس ووجهات النظر المتعارضة بين الشباب وآبائهم، والذي يكمن في اختلاف نظرات جيلين للأمور المتفاوتة، ويتم هذا عن طريق الوسائل الإعلامية، ومحاولة إقناع الشباب باتّخاذ تجارب آبائهم دروساً، وإقناع الآباء بالاهتمام باختيارات الشباب واحترام آرائهم، وإيجاد مراكز تشاور لتعليم الشباب وإرشادهم في مجال الزواج.

وكذلك تأسيس مراكز تعليم اختيار الزوج المناسب، وعقد مؤتمرات لبحث موضوع الزواج؛ لكي تتهيأ الأرضية المناسبة للزواج الموفق، ولمحو أرضية الانحراف شيئاً فشيئاً.

---

[1]) آية الله جوادي آملي، زن در آيينه جلال وجمال: ١٥٣.

٦ ـ اتخاذ سياسات مناسبة لإيجاد جوّ آمن للنساء: إذا كان محيط عمل النساء مناسباً بحيث يكون اتصالها بالرجال الأجانب أقلّ ما يمكن، فسيقلّل من الضغط الذي يحدث للبعض نتيجة الالتزام بالحجاب والحفاظ عليه.

٧ ـ إيجاد مراكز ترفيهية ورياضية وفنية ذات جاذبية كبيرة ومشوقة، تؤمّن محيطاً سالماً لملء أوقات فراغ الشباب.

٨ ـ الإشراف على النتاجات الثقافية المستوردة.

٩ ـ تعريف السلطة القضائية الناسَ بالأحكام والحدود الشرعية الرادعة، وكشف هوية المفسدين، وملاحقتهم، وتعزيرهم، وتهديدهم من قبل الأجهزة القضائية وقوى الأمن، لمواجهة المفاسد الاجتماعية والانحرافات الأخلاقية.

القضايا الاجتماعية للمرأة

على ضوء المدرسة الإسلامية والمدارس النسوية

د. مهدية السادات مستقيمي

ترجمة: فاطمة الموسوي

إذا نظرنا إلى الإطار العام للنظريات المطروحة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة ومسيرة نشوئها وتبلورها في ظل الأطر الخاصة والثقافات المعينة، ثمّ أمعنا النظر في تعدّدية المذاهب والمدارس التي تهدف إلى توسيع دائرة القضايا الاجتماعية التي ينبغي للمرأة ممارسة نشاطها وحضورها الفاعل فيها، وعدنا قليلاً إلى أسس هذه المدارس والمذاهب ومبادئها، لاكتشفنا حقيقةً تفيد مدى تأثير هذه النظريات الفلسفية في تغيير وجهات النظر بشأن القضايا ذات الصلة بالمرأة في النطاق الاجتماعي.

وطالما كانت المرأة تشكّل نصف المجتمع البشري ـ من حيث السكان ـ بل قد تؤلّف تمام المجتمع بفضل ما تتحلّى به من مكانة تربوية ذات تأثير بالغ على الرجل الذي يؤلّف النصف الثاني للمجتمع، بات من الواضح أن يتمتع كلّ بحث للتطورات التي عاشتها المرأة في الإطار الاجتماعي بمميزاته وخصائصه المهمة في هذا المجال، وهنا تكمن أهمية التعرّف على النظريات الهامشية والسطحية والأسس والمبادئ التي تعرّضت لهذه القضية؛ ذلك لأنّ قضايا المرأة كافّة من قبيل إدارتها للشؤون الاجتماعية، مروراً بحقوقها ووظائفها الاجتماعية والسياسية، إلى جانب حقوقها وواجباتها الزوجية، إلى إدارتها للشؤون المنزلية.. إنما تتأثر بالنظريات الاجتماعية التي أوردتها المدارس والمذاهب الفلسفية بهذا الشأن.

ومما لا شك فيه أنّ الكلمة الفصل في تقويم النظريات الاجتماعية في

معالجتها لقضايا المرأة إنما تستند لدائرة المعرفة والإدراك التي تمثّل البنى التحتية للفكر البشري في الأصعدة والميادين كافّة، وعلى جميع المستويات التي تقع ضمن دائرة الفكر.

ومن بين الفلسفات التي تلعب دوراً بالغ التأثير في القضايا الاجتماعية للمرأة؛ فلسفة علم المعرفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، حيث تشكّل العناصر الرئيسية الإيجابية في تحديد الأنظمة الاجتماعية والأطروحات المتعلّقة بقضايا
المرأة من جانب، وتؤثر في النظريات والأساليب والرؤى الفردية للمرأة من جانب آخر.

وتسعى المقالة التي بين أيدينا إلى تبيين النظريات الاجتماعية وما تعانيه من بعض المخاطر والمطبّات، إلى جانب استعراض رأي المدرسة الإسلامية وآراء سائر المدارس التي تنادي بسيادة المرأة في بعض المحاور المهمة المرتبطة بالقضايا الاجتماعية، كقضية اختلاط الرجل بالمرأة، والفصل بينهما في الوسط الاجتماعي، وحقوق المرأة، ومشاركتها في العملية التنموية، وممارستها للعمل خارج البيت، وما إلى ذلك من أنشطة يمكن أن تضطلع بها المرأة.

ولا يخفى أنّ هذه النظريات الفكرية تعدّ من الأبحاث الخطيرة التي حظيت باهتمام الإنسان على مدى الدهور والعصور.

دائرة تأثر القضايا الاجتماعية للمرأة بالمذاهب الفلسفية وثمرة الدراسات والتحقيقات في هذا المجال

لا يمكن إنكار تأثير النزعات والمذاهب الفلسفية ـ بغض النظر عن مبادئها وأسسها ـ في القضايا الاجتماعية للمرأة، فالنظريات التي أفرزتها التحقيقات الأصولية التي تستهدف بيان الآلية الصورية والتحليل المنطقي للرؤى المطروحة بشأن مكانة المرأة، وتلك التي تمخضت عن التحقيقات القائمة على أساس تقويم قضايا المرأة، مضافاً إلى التحقيقات العملية التي تعرضت للوضع

الراهن للمرأة إلى جانب تصوير الوضع المطلوب والسبل الكفيلة للوصول بالمرأة إلى الوضع الأفضل، تلك النظريات كلّها إنّما تستند إلى مذاهب فلسفية تتأثر - إلى حدّ بعيد - بالفرضيات والمبادئ التي تطرحها بشأن المرأة وقضاياها الاجتماعية، وبناءً على هذا، فإنّ إحدى القضايا المهمة التي ينبغي الالتفات إليها هي أنّ اختلاف الآراء ووجهات النظر بشأن قضايا المرأة في إطار النظريات والمناهج والقيم والمبادئ، لا يقتصر عليها في النظرة إلى مكانة المرأة ومنزلتها وشأنها الاجتماعي وحقوقها وواجباتها وما إلى ذلك من الأمور المرتبطة بها، بل إنّ أغلب الاختلافات إنّما تفرزها - عادةً - الفرضيات والمبادئ الفلسفية والكلامية لهذه الأبحاث الاجتماعية. أمّا القضايا الرئيسية المرتبطة بالدائرة الاجتماعية لأنشطة المرأة وفعالياتها فيمكن تلخيصها في المحاور الآتية:

أ - مكانة المرأة ومنزلتها بالنسبة لخالق الكون والوجود.

ب - حقوق المرأة بالنسبة لوجودها وشأنها.

ج - واجبات المرأة تجاه عالم الوجود وشؤونه.

فحدود تأثّر قضايا المرأة الاجتماعية تقع ضمن المحاور الثلاثة المذكورة.

على سبيل المثال، لو صنفنا الحقوق الاجتماعية للمرأة إلى نوعين هما: الحقوق الطبيعية والحقوق الاكتسابية (المكتسبة)، فإن الرؤى الفلسفية والكلّية ستلعب دوراً هاماً في تعيين حدود هذين النوعين وقيودهما.

ومما لا شك فيه أن جذور بعض الفوارق التي وضعت بشأن حقوق المرأة والرجل إنّما تعود في الواقع إلى أصل هذه النظرة، أو تلك التي تقول باختلاف حقوق المرأة عن الرجل، كما تخلص بعضها في نهاية المطاف إلى نتيجة تفيد عدم إمكانية تمتّع المرأة بذات الحقوق التي يتمتع بها الرجل.

والواقع أنّ الالتفات إلى طبيعة الثقافة والمجتمع والمدنية السائدة، وظروف تعدّد حيثيات واعتبارات قضايا المرأة، إلى جانب تداخل العلوم والمعارف البشرية، هذه الأمور برمّتها يمكنها أن توقفنا على مدى تأثيرها في هذا المجال، كما يمكنها في نفس الوقت أن تشير إلى الدقّة في كيفية ارتباط

الرؤى بالأيديولوجيات، والفروع بالأصول في سائر مجالات العلوم الإنسانية، ومدى تأثر الدائرة الاجتماعية لقضايا المرأة بهذه الرؤى والنزعات الفلسفية. أما دراسة هذه النزعات الفلسفية المتعلقة بقضايا المرأة فإنها تنطوي على نتائج مفيدة يمكن خلاصتها بما يلي:

١-إنّها تسهّل عملية التعرّف على الحدّ الفاصل بين المبادئ والأسس الفلسفية للنظريات الاجتماعية المختلفة، والمبادئ والأسس الفلسفية للنظريات الدينية المعتمدة في هذا الشأن.

٢- إنّها تسهّل تصنيف النظريات الاجتماعية على ضوء المبادئ والأصول الفلسفية، وتشخيص ما يترتب من فوائد يفرزها هذا النوع من التصنيف.

٣-دراسة الجذور الفكرية والأصول الأساسية التي يعتمدها المنظّرون في نظرياتهم وأطروحاتهم، كونها تشكّل اللوازم الأساسية للنظريات الاجتماعية التي قد يغفل عنها المنظّرون أنفسهم.

٤-بيان المبادئ الفكرية والأصول الأساسية للنظريات الاجتماعية المطروحة بهذا الشأن للقرّاء والمخاطبين الذين لا يسعهم إدراك صحّة وسقم أي موضوع إلاّ من خلال تصويب الرؤى والأطروحات الاجتماعية.

٥-توضيح الجذور الفكرية والبنى الأساسية الفلسفية للنظريات الاجتماعية لمن يروم معرفة وتقويم علاقة هذه النظريات والأطروحات بسائر الأيديولوجيات المطروحة بهذا الخصوص.

٦-الانعكاس غير المباشر لمسار التطوّر في المتطلّبات الفلسفية والأفكار التي تمثل البنى التحتية للفكر البشري.

٧-السهولة في كيفية ترابط الأطروحات والنظريات الواردة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة بعضها ببعض على أساس ارتباطها بالأسس والمبادئ الفلسفية.

٨-إيجاد الحلول والمعالجات العملية لتصحيح الآراء الفاسدة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة، من خلال تصوير عمق فسادها وانحرافها، مع

الطعن فيها وتقديم البديل الصالح.

٩-إيجاد الحلول العملية بالاستناد إلى وجهات النظر الصائبة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة، ومن ثمّ الخوض في تفاصيل وجهات النظر هذه والكشف عن عمق مبادئها وأصولها الفلسفية.

١٠-إعداد الإحصاءات والخطوط البيانية ليتسنّى من خلال اعتماد استقراء الاحتمالات التكهّن مستقبلاً ببعض النظريات التي تطرح بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة على ضوء تطوّر النظريات الفلسفية.

دائرة تأثير الإدراك والفلسفة على القضايا الاجتماعية للمرأة

لقد أدّت كثرة المعلومات واتّساع الفرضيات وازدياد النظريات وتعدد المدارس العلمية والمذاهب الفلسفية إلى أن تتطلع البشرية إلى الآراء المختلفة بشأن قضايا المرأة الاجتماعية على ضوء أنواع التقنيات والمعارف السلوكية والصيغ والأطروحات الفكرية التي عالجت هذا الأمر. إلاّ أن المسألة التي ينبغي الالتفات إليها وعدم تجاهلها في هذا المجال هي دائرة تأثير الإدراك والفلسفة على القضايا الاجتماعية للمرأة.

ومما لا شكّ فيه أنّ تعدّد القراءات الثقافية والنزعات الفلسفية الخاصة، وحتى النزعات اللادينية، وأحياناً تأريخ وجغرافيا الأجواء السياسية والنهضات العلمية والثقافية والفلسفية، إنمّا تلعب دوراً خطيراً وبارزاً في تحديد كمية وكيفية الآراء التي تعالج القضايا الاجتماعية للمرأة.

والمراد بدائرة الإدراك والفلسفة المؤثرة على القضايا الاجتماعية للمرأة تلك المجالات والميادين التي تشمل الفروع المختلفة من قبيل فلسفة العلم، فلسفة السياسة، فلسفة الأخلاق، فلسفة التأريخ، فلسفة علم النفس، فلسفة الجمال والفلسفة السلوكية وما إلى ذلك من فلسفات. والواقع إنّ للآراء الوجودية ـ التي تنطوي على معارف تؤدي إلى حصول علم يقيني وضروري ـ تأثيراً معيناً على

النظريات الاجتماعية المطروحة بشأن المرأة، بينما هناك تأثير من نوع آخر تلعبه الآراء الفلسفية الحسية والشكّية على تلك النظريات.

فهناك بعض المذاهب الفلسفية التي تُنكر معرفة العقل، في توجد مدارس فكرية قائمة أساساً على علوم المعرفة، والمرتكزة على أصالة العقل والنقل والدين، المستند بدوره عليهما. ومما لا شك فيه، هناك تأثيرات مختلفة باختلاف الأسس والأصول التي تنطوي عليها المدارس الفكرية، وبالتالي ما تسوقه من نظريات اجتماعية بشأن المرأة، فعلى سبيل المثال، ثمّة بون شاسع بين آراء من يقول بنسبية المعرفة في الأبحاث الفلسفية للعلوم والمعارف الدينية، ولا يقرّ بالمبادئ الفكرية المسوغة لاستمرار اجتهاد الفقيه واستنباطه للأحكام الشرعية المختصة بالمواضيع المستحدثة، ولا يتعامل مع آراء الفقيه إذا ما اعتمد نظريةً بشأن المسائل المستحدثة في مجال التطورات الاجتماعية لقضايا المرأة، وآراء من ينتمي إلى مدرسة فلسفية تثبت العلم والمعرفة وتعتمد عليهما في معظم الأمور ومختلف المجالات، كما يعتقد بضرورة ديمومة الاجتهاد في كل زمان، ويرى أنّ المجتهد إنّما يتحرك على ضوء دائرته الطبيعية والاجتماعية للتوصل إلى معرفة الحكم الشرعي، حيث يستفرغ ما في وُسعه لاستنباط أحكام المسائل المستحدثة على ضوء القواعد والأصول المنصوص عليها في الشريعة، فعلم المعرفة ليس منفصلاً عن علم الوجود، كما أنّ هذين العلمين لا ينفصلان قط عن القوانين الفرعية والجزئية المرتبطة بنظام الحقوق والواجبات.

فمن لا يؤمن بالغيب، ويراه نوعاً من الخرافة، من الطبيعي أن يحذف من حساباته القوانين الاجتماعية التي تعالج الشؤون المستقبلية قبل تحقّقها، وعليه فهو ينكر شطراً كبيراً خارج هذا العالم ويغفل حتى عن تصوّره. أمّا من يؤمن بالعقلانية المطلقة، ولا يرى من حدود في التعامل مع تلك العقلانية، فإنه لن يحيد عنها، بل لن يتخلّى عنها في الأحكام الجزئية والفرعية التي يعتقد بعقلنتها.

المكانة الاجتماعية للمرأة

على ضوء النظرة الإسلامية والنظرة القائلة بسيادة المرأة

من الخصائص المميزة لأصحاب نظرية سيادة المرأة ومساواتها مع الرجل الدفاع عن المرأة وحقوقها الاجتماعية أكثر من إحياء شخصيتها الاجتماعية وعلاقاتها الاجتماعية الصحيحة، فلا ينبغي للمرأة أن تكون أقلّ شأناً وأوطأ درجة من الرجل: ((إن القول بسيادة المرأة لا يمثل حركة فكرية واحدة، غير أن جميع القائلين بهذا الأمر ـ سيادة المرأة ـ يعتقدون بضرورة إدراك وفهم هذه الحالة السلبية، وهي الدونية في الشأن، والعمل على إزالتها، مع ذلك فهم لا يتفقون على تحديد العناصر التي تقف وراء هذه الشأنية المتنزلة ولا على كيفية التوصل إلى تحرير المرأة من خلال إزالة تلك العناصر))[1].

وعليه، فإنّ كافة دعاة سيادة المرأة يرون أنّ أهم قضاياها الاجتماعية إنما تكمن في مظلوميتها، غير أن البعض منهم كالجناح الراديكالي إنمّا ينظر إلى المرأة على أنها شريحة اجتماعية ويضيف: ((للنساء مصالح مشتركة، حيث عانين من ظلم الرجل واضطهاده، وعليه فانهنّ يؤلفن شريحة اجتماعية تقف على الضدّ من الشريحة الاجتماعية التي يؤلّفها الرجل))[2].

أَمّا الاتجاهات الماركسية والاشتراكية واستناداً لأيديولوجياتها الفكرية المادية، فترى نفسها مضطرةً لعرض التحليلات الثنائية بشأن تحديد المكانة الاجتماعية للمرأة، فتطرح قضية الفوارق الطبقية إلى جانب قضية سيادة الرجل المقوتة عالمياً ـ حسب زعم أنصار سيادة المرأة ـ حيث ينسجم هذا الطرح مع النظم الفكرية الماركسية. أَمّا النزعة الاشتراكية فتطرح التفسير الاقتصادي لقضية المرأة: ((فعلاقة المرأة بالنظام الاقتصادي كعلاقتها بالرجل))[3]. إلاّ أنّ بعض أنصار مذهب سيادة المرأة يعترض على هذا التفسير

---

[1]) باملا ابوت وكلروالاس، مدخل إلى علم إجتماع مذاهب المساواة: ١٥.

[2]) المصدر نفسه: ٤٢.

[3]) المصدر نفسه: ٤٣.

الذي يقتصر على إبراز الطبقية الاقتصادية بين الرجل والمرأة، ذاهباً إلى نوع آخر من الطبقية على حد زعمه بين الرجل والمرأة، وهو الاعتقاد بأنّ الظلم الذي تفرزه ظاهرة سيادة الرجل وتسلّطه على المرأة كان وما يزال مقدّماً على الظلم الذي ينبثق من التفاوت الطبقي الاقتصادي الذي ينشأ في ظل النظام الاشتراكي في توزيع وسائل الإنتاج.

أمّا أصحاب نزعة سيادة المرأة من التيار الليبرالي فهم يشتركون مع سائر أنصار هذه القضية من خلال المطالبة بإزالة التمايز الطبقي بين الرجل والمرأة: «فقد خاضوا في الدفاع عن حقوق المرأة على أَساس مبدأ المساواة الذي يصرّح بتمتع المرأة بذات الحقوق التي منحت للرجل»[1]، الأمر الذي جعلهم يرفضون القوانين والأنظمة الحقوقية التي اختصّت بالرجل ولم تصرّح بمثلها للمرأة، بل قد اندفع أنصار المساواة أبعد من ذلك فوقفوا بوجه القوانين التي شرّعت في إطار الدفاع عن مساواة المرأة ومنحها بعض الامتيازات، ثم بالغوا أكثر من ذلك، ولم يكتفوا حتى بالمساواة، فدعموا القوانين التي تمنع من الأصل مبدأ التمييز بين المرأة والرجل[2].

أما أنصار هذا المبدأ المعاصرون، فهم يعتقدون بضرورة الفصل بين الجنسين، ويرون وجوب إقامة سدّ شامخ يفصل بين عالم المرأة وعالم الرجل بالشكل الذي لا يمكّن الرجل من اختراقه، ومن ثم، الاعتداء على حرمة عالم المرأة والنيل من كرامتها.

أمّا المرأة على ضوء الشريعة الإسلامية، فهي تتمتع بقيمة ومنزلة وكرامة قلّما يمكن العثور على نظيرها في سائر المدارس والمذاهب الفلسفية، بل لعلّه يمكن القول: إنّ الإسلام كان الرائد في منح المرأة دورها اللائق في المجال الاجتماعي في ظل العدالة الإسلامية، بالشكل الذي يجعل من المتعذر مقارنة مكانتها تلك مع ما نصّت عليه سائر المدارس الأخرى.

---

[1]) المصدر نفسه: ٢٤٦.

[2]) المجلة الفصلية للجميعة الثقافية الاجتماعية النسوية ٤: ١٣٩.

بل لعلّنا لا نبالغ إذا قلنا: إنّ المحورَ الرئيسي والقسم الأعظم من التعاليم الإسلامية إنمّا اختص بالدفاع عن حقوق المرأة، ورفض مختلف أنواع الظلم والاضطهاد الذي يُمارس ضدها، إلاّ أنّ النظرية الإسلامية التي تتبنى حقوق المرأة إنمّا تدور مدار الأحكام الشرعية والقوانين الإلهية، على العكس من أغلب

التيارات والاتجاهات التي تبنّت ذات الحقوق غير أنها لا تستند فيها إلى السماء، فهي مثقلة بالشوائب والأوزار التي تجعل من السهل الطعن فيها وعدم الوثوق بمصداقيّتها.

ولم يكتف الإسلام في إطار دفاعه عن المرأة في إحقاق حقوقها فحسب، بل استهدف إشعارها بشخصيتها الحقيقية في الميادين كافة، سيّما على الصعيد الاجتماعي وبشكل مبرمج ومنظّم يبتعد عن كافة أشكال الحب والبغض والانفعال وما إلى ذلك من الأُمور الغريزية التي طغت على سائر المذاهب التي تعاملت مع الموضوع ذاته، فما زالت الآثار السلبية السيئة لبعض التيارات والاتجاهات الفكرية التي نادت بالدفاع عن حقوق المرأة تشاهد بوضوح في عالمنا المعاصر، فتصدّع كيان الأسرة، وتحطيم شخصية المرأة، وتحويلها إلى سلعة تجارية، وانهيار الأواصر والعلاقات العاطفية داخل الأسرة، وتشتتها الروحي، والحيرة والقلق الذي يلفّ أبناءها.. إنّما تمثل النتائج الطبيعية لما نادت به تلك المدارس والمذاهب الانفعالية، فالواقع أنّ العقيدة الإسلامية لا ترى ثمّة تضادّ بين الرجل والمرأة، وبالتالي فهي لا تزجّ بهما في منافسة غير عادلة، بل تراهما وجهين لعملةٍ واحدة، لذلك فالإسلام يسنّ القوانين والأحكام الشرعية في مرحلة العمل، كما تطرح القوانين الأخلاقية وتطرح الرؤية الكلية الرصينة التي تتكفّل بتنفيذ تلك الأحكام وتطبيقها على مستوى الواقع.

لقد مارست المدارس والمذاهب التي رفعت شعار مساواة المرأة مع الرجل نوعاً من التحقير والإهانة للمرأة باسم الدفاع عن حقوقها، وليتها اكتفت بهذا الحد، بل أخذت تهاجم القوانين والأحكام الإسلامية السامية التي تبنّت حقوق

المرأة وعملت على تحريرها ومنحها ثقتها بنفسها، فقد صرّح أصحاب ذلك الشعار بعدم جدوى النظام الحقوقي للمرأة في الإسلام، ناهيك عن توجيه التهم والافتراءات والتشنيع على القوانين الإسلامية، الأمر الذي تتصاعد حدّته من حين لآخر للنيل من الشريعة السمحاء.

لا شكّ أن النظرة إلى المكانة الاجتماعية للمرأة انما تتبلور في ثلاثة عناصر:

١- النظرة إلى شأنها الحقيقي في المجتمع.

٢- القوانين الحقوقية الاجتماعية من حيث الكمّ والكيف.

٣- الوظائف القانونية والأخلاقية والإلهية في البيئة الاجتماعية.

أمّا توضيح الاختلاف بين المدرسة الإسلامية وسائر المدارس التي تنادي بسيادة المرأة في إطار النظر إلى القضايا الاجتماعية للمرأة ومكانتها ومنزلتها في المجتمع، فإنما يكمن في أسس ومبادئ كل مدرسة بشأن المواضيع والمحاور المرتبطة بقضية المرأة، وكما أشرنا في المقدمة فإنّنا سنسلّط الضوء على كافّة المذاهب الفلسفية ـ وفي مقدمتها الفلسفة الإسلامية ـ لنتعرف على وجهات نظرها بشأن بعض المواضيع الاجتماعية الساخنة المتعلّقة بالمرأة، والتي ستؤدي في خاتمة المطاف إلى انفصال المدرسة الإسلامية التي تتميز بآرائها المستقلّة بهذا الشأن.

الاختلاط بين الجنسين

يمكن دراسة هذه القضية الاجتماعية على ضوء الآراء التي صرحت بها المدرسة الإسلامية، وسائر المدارس التي تبنت هذه المسألة على أساس المبدأ العام القائل بمساواة المرأة مع الرجل، فبعض هذه المدارس تستنكر ـ وبشدّة ـ قضية الفصل بين الجنسين، ولم تنفك منذ ظهورها ولحد الآن عن طرح بعض المفاهيم العصرية في إطار تحليل الأوضاع الاجتماعية للمرأة، غير أنّها تنادي باتّساع رقعة حقوق المرأة في ممارستها للنشاط الاجتماعي على الأصعدة

والمستويات كافّة.

إنّ هذه التيارات تعتقد أنّ مبدأ سيادة الرجل أو الأب ـ سواء وفق المنظار الفلسفي والدائرة الاجتماعية أو على مستوى القضايا الأيديولوجية والفكرية والعلمية ـ هو الذي كان وراء إضعاف مكانة المرأة والحطّ من شأنها وهضمها حقوقها. إنهم يرفضون قضية وجود المرأة في المنزل رفضاً قاطعاً ولا يرون للمرأة من حياة إلاّ بالمقدار الذي تمارس فيه دورها الاجتماعي خارج المنزل، فقد صرح آندريه ميشيل في كتابه (الحركة الاجتماعية للمرأة) قائلاً: ((لقد سعت الاتجاهات المستغلّة للمرأة إلى فصل الحقل الخاص ـ المنزل ـ عن الحقل العام ـ المجتمع ـ فمنحت الأولوية في الحقل العام للرجل، وساقت المرأة إلى الحقل الخاص. ولا ريب ولا شكّ أنّ هذا يمثل تمييزاً وعنصريةً سياسية تستتبع علاقة اجتماعية تفيد تبعية المرأة للرجل واستغلالها من قبله))[١].

وبسبب هذه النظرة الضيقة التي ترى أنّ عملية إنقاذ المرأة من عبودية الرجل مرهونة بحضورها الفاعل في المجتمع، فقد طرح تساؤل بشأن ضرورة ممارسة المرأة لنشاطها الاجتماعي في المجالات التي ينشط فيها الرجل، وهو: هل ينبغي الفصل بين الرجل والمرأة في الأوساط الاجتماعية أم لا؟ قد يمكن القول ببساطة: إنّ أكثر الأوساط ترى أن الفصل بين الجنسين إنما يعود إلى الرؤية الأُحادية للرجل في هذا المجال، لا الرؤية الواقعية المطلوبة، الأمر الذي جعل الأصوات ترتفع من بعض الاتجاهات مطالبةً بالمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق كافة، ومن الطبيعي أن يترتب على تلك المساواة الحضور الفعال للمرأة إلى جانب الرجل في الميادين والمجالات كافّة.

إنّ تلك التيارات تعارض أي تحديد للمرأة، ولا شكّ أنّ الفصل بين الجنسين يمثّل تحديداً للمرأة وعقبةً أمام تطوّرها ورقيها، وهنا انبرت بعض الاتجاهات لتعمل على تحطيم تلك العقبات ـ وفي مقدمة هذه الاتجاهات، المذاهب الاشتراكية والماركسية والليبرالية والعلمانية ـ دون أن تكترث من

---

[١]) آندريه ميشل، الحركة الاجتماعية النسوية: ١٢٣، ترجمة عمر هما زنجاني زاده.

قريب أو بعيد بالاتجاهات الدينية، وما تنطوي عليه من تعاليم أخلاقية بشأن مراعاة العفّة والورع والتقوى في اختلاط المرأة بالرجل وممارستها لدورها الاجتماعي، لقد بدت بعض المذاهب التي تتبنى فكرة سيادة المرأة منتقدةً حتى لعلوم الاجتماع: «على أنها تناولت قضية الرجل بالبحث والدرس وخاضت في النظريات التي تضمّنت حقوق الرجل، غير أنّها أهملت أغلب الموضوعات والمسائل المرتبطة بالمرأة، ولم تولها أدنى إهتمام»[1].

وتضيف هذه المذاهب أنّ التصنيف السائد، وطبيعة توزيع العمل، واعتماد مصادر القدرة، إنما نُظم بالشكل الذي يحطّ من قدر المرأة ويجعلها أقل شأناً من الرجل، فيما يمكن للمرأة النهوض بمسؤوليتها التأريخية، وممارسة أنشطتها الاجتماعية حتى في الأوساط ذات الظروف القاسية والأجور الزهيدة.

والحال أنّ هناك من أنصار نفس هذا المبدأ ـ سيادة المرأة ـ من الذين يعتبرون أكثر تجدّداً وعصرنة من سابقيهم ممن ذهب إلى العكس من ذلك تماماً، فهم يؤمنون بالعزل والفصل بين الجنسين لأنّهم يرون بأنه يشكل العنصر المهم الذي سيجعل المرأة في مكانة أرفع، ويمنحها رقيّها وتطورها في حياتها الاجتماعية.

ويبدو أنّ هذه النظرية ـ التي تتبنى الفصل بين الجنسين ـ تلاحظ الآن بوضوح في مجتمعاتنا الإسلامية من خلال المقالات والخطابات التي أوردها غير واحد في الأوساط الاجتماعية، والحق أنّ ظاهر هذه النظرية يشبه إلى حدّ بعيد جوهر النظرية الدينية بشأن العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، لكن هناك بوناً شاسعاً بين تلك النظرية ـ من حيث الرؤى ووجهات النظر والأهداف والصيغ التطبيقية ـ وما عليه الحال في النظرية الدينية، فالنظريات العلمانية التي تطرح هذا الأمر ـ عدم الاختلاط بين الرجل والمرأة ـ لا تلتفت البتّة إلى الأحكام الشرعية والتعاليم الدينية والوصايا الأخلاقية بشأن العلاقة التي يجب أن تحكم الجنسين، وإنمّا تنظر إلى تلك القضية من خلال بعض الخصائص

---

[1]) پاملا ابوت وكلروالاس، مدخل إلى علم اجتماع مذاهب المساواة.

التي تميز عالم المرأة، إلى الحد الذي جعل القائلين بتلك النظرية يعتقدون بضرورة تبلور الكفاح النسوي في ظل الجمعيات والمؤسّسات النسوية التي يمكنها أن تخدم المرأة في هذا المجال أفضل من الدين[1].

كما تصرّح الحركات الأكثر عصرنةً الداعمة لسيادة المرأة ومساواتها للرجل بضرورة إدراك المرأة لخصائصها الذاتية ووثوقها بفكرها وعلمها وسعة أفقها.

أما النظرية الإسلامية التي تعرّضت لموضوع الفصل أو الاختلاط بين المرأة والرجل في الأوساط الاجتماعية، فقد تكفّلت ضمان الحقوق الإنسانية والطبيعية، وحتى الحقوق الخاصّة المرتبطة ببعض الخصائص الجنسية، إلى جانب حرصها التام على العناصر الأخلاقية وتوفير الأمن الفكري والروحي، وإشاعة مفاهيم العفّة والتقوى والورع، وفسح المجال أمام الرجل والمرأة لخوض المنافسة الشريفة العادلة والتسابق والمسارعة في الخيرات، فالنصوص الإسلامية صريحة في إرادة الفصل بين الرجل والمرأة في بعض الظروف الخاصّة، إلى جانب الحدّ من الاختلاط في الأوساط العامّة، والتي لا تستلزم أساساً تجاوز بعض الأصول الشرعية، وهذا ما يشاهد بوضوح في السيرة العملية للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

إلاّ أنّ ما يجدر ذكره في هذا المجال هو أنّ هذه الوصايا والإرشادات الإسلامية لا تعني أنّ الرجل والمرأة ـ واستناداً إلى الفوارق التي تحكم طبيعتهما ـ لا يستطيعان أن يكونا معاً إلى جانب بعضهما بعضاً، أو حتى لا يمكنهما خوض المنافسة الشريفة معاً، بل الهدف منها تمهيد السبيل أمام سيادة العفّة، والأمن الفكري والاجتماعي، ومضاعفة مسيرة التسابق بين المرأة والرجل في الميادين التي ينشطان فيها معاً.

إنّ الإسلام حين ينادي بالفصل وعدم الاختلاط، لا يريد تكوين مفهوم التضادّ بين المرأة والرجل جنسيهما، بحيث يقف كلّ منهما بوجه الآخر، بل

---

[1]) صحيفة المرأة، الجيل النسوي الحديث في إيران، السنة الأولى: ١٧٣.

هدف الإسلام هو احترام الحقائق التكوينية والخلقية التي ضمنت لكل من الجنسين رقيّه وتكامله على ضوء ما أودع فيه، ولا تكتفي التعاليم الإسلامية التي تبنّت مفهوم الحجاب باقتصاره على ظاهر المرأة فقط، فكان لابد من التأكيد على جانب الحياء، وتوجيه السلوك، ورعاية الوقار في الوسط الاجتماعي، بما يضمن امتثاله ورعايته على مستوى الباطن والجوهر، الأمر الذي جعل التعاليم الدينية تؤكّد على مراعاة التقوى والعفة حين الاختلاط، فضلاً عن الحثّ على الفصل قدر المستطاع.

ولا يهدف الإسلام من هذا الفصل سوى احترام المرأة وحفظ أنوثتها والنأي بها بعيداً عن مطامع مرضى القلوب الذين يصوّبون سهام غرائزهم نحوها، وهذا ما صرّح به القرآن ليفصح عن حكمة تشريع الحجاب، فقال عزّ من قائل: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيمًا**﴾[1].

فتأكيد الشارع على ممارسة المرأة لدورها الاجتماعي مع رعاية جانب التقوى والورع ـ كقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَاب...**﴾[2]، وسائر الآيات القرآنية الواردة بهذا الشأن من قبيل قوله: ﴿**ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهنّ وإن يستعففنَ خير لهن**﴾[3] ـ يدلّ على أن الرجل والمرأة إنمّا يكونان أقرب للتقوى والورع والطهر الذي يمثل جوهر الشريعة بقدر رعايتهما للستر والحجاب، والابتعاد عن الاختلاط غير الضروري في الأوساط الاجتماعية.

فالنفس جوهرة مجرّدة في ذاتها، إلاّ أنها تحتاج إلى المادة في أفعالها؛ وبعبارة أخرى فالنفس الإنسانية ليست ذكراً ولا أنثى، غير أنّها لا تستغني عن الجسم المادي في نشأتها الحسّية حين ممارستها لحياتها الطبيعية والمادية، فقد يكون هذا الجسم المادي ذكراً أو أنثى.

لقد بلغ من تأكيد الإسلام على سلامة شخصية المرأة وحفظ حرمتها في

---

[1]) الأحزاب: ٥٩.

[2]) الأحزاب: ٥٣.

[3]) النور: ٦١.

الأوساط الاجتماعية إلى الحد الذي أوردت الكثير من النصوص في هذا المجال، منها: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: ((نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يدخل الرجال على النساء إلاّ بإذنهنّ))[1].

فالإسلام لا يكفّ عن توجيهاته وإرشاداته بالتحلّي بالأخلاق والآداب والعفّة في كل نشاط اجتماعي تمارسه المرأة جنباً إلى جنب مع الرجل، ولم يغفل عن تحديد الإطار العام الذي ينبغي للمرأة أن تقف عنده حين ممارستها للنشاط الاجتماعي: ((إنّ كل ما يجرّ إلى الفتنة يجب الاحتراز عنه))[2]. فليس هناك من غبار على قضية ممارسة المرأة للنشاط الاجتماعي على ضوء النظرة الدينية، بل ورد الحث عليها من جانب السنّة النبوية الشريفة، فقد روي ((أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج بالنساء في الحرب، فكنّ يداوين الجرحى و...))[3]، وقد وفدت مجموعة من النساء على النبي صلى الله عليه وآله في معركة خيبر، فتقدّمت ممثلتهن أم سلمة وقالت لرسول الله صلى الله عليه وآله: إنّا نريد أن نخرج معك في وجهك هذا، فنداوي الجرحى ونعين المسلمين بما استطعنا[4]، فجزاهن النبي صلى الله عليه وآله خيراً على هذا الحضور الاجتماعي والسياسي الفعّال إلى جانب الرجال، ثم أذن لهن بالاشتراك في المعركة، بل دعا رسول الله صلى الله عليه وآله لأم سلمة حين حملت خنجراً، وانطلقت إلى الميدان دفاعاً عن الإسلام.

أَما التعاليم الدينية التي حثّت على الحضور الاجتماعي الفاعل للمرأة في ميادين العلم، وتعلّم العلوم والمعارف، فهي من الأمور التي لا تشوبها شائبة، فقد ورد في الحديث المأثور: ((طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة))، غير أنّ ما ورد التأكيد عليه في التعاليم الإسلامية أيضاً هو أنّ المرأة ـ وفي إطار ممارستها لوظائفها وحقوقها الاجتماعية ـ حتى في الفصول الدراسية وطلب

---

[1]) الكليني، فروع الكافي ٥: ٥٢٨.

[2]) مسالك الأفهام، فاضل ميبدي.

[3]) وسائل الشيعة ١١: ٨٦.

[4]) المصدر نفسه ٧: ٦٧٤.

العلم والمعرفة لابدّ أن تحافظ على حدود العفّة، وعدم انتهاك حرمة أنوثتها وتمهيد السبيل أمام وقوعها فريسةً لأطماع الرجال وشهواتهم.

فقد روي أنّ أبا بصير قال: كنت أقرئ امرأةً كنت أعلّمها القرآن، فمازحتها بشيء، فقدمتُ على أبي جعفر عليه السلام فقال: ((أي شيء قلت للمرأة؟)) فغطيت وجهي، فقال عليه السلام: ((لا تعودن إليها))[1].

إن الإسلام يولي عنايةً فائقة للتعقل وموزانة الأهم والمهم بعد تحديدهما، وهي القاعدة التي تمثل تقنيناً فقهياً بشأن المستحبات والوصايا الإرشادية للديانة الإسلامية. والإطار العام لهذه القاعدة يفيد ضرورة الاحتراز عند الإتيان ببعض المستحبات، من قبيل تعليم القرآن للآخرين في أجواء مختلطة، إذا كان ذلك المستحب يؤدي إلى الوقوع في فتنة وفساد، أو يفوت بعض الأمور المؤكدة في الشريعة، فتعليم القرآن على ضوء القاعدة المذكورة أمر مهم، إلاّ أنّ عدم الوقوع في الفتنة والفساد يشكّل أَمراً أهم، والعقل يدعو بدوره إلى تقديم الأهم على المهم. وهذا ما نلمسه بوضوح في السيرة العملية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم حين أمر بتخصيص بابٍ لدخول النساء وخروجهنّ في مسجده.

وقفة مع المباني الفلسفية للنزعات النسوية بشأن المرأة وقضاياها الاجتماعية ـــ

كما أشرنا سابقاً، هناك على الدوام مجموعة من المبادئ التصورية والتصديقية، والبنى الأساسية والأصول الموضوعة والمتعارفة، والفرضيات الفلسفية التي تؤلّف النظريات الفرعية والجزئية، وكل نظرية ليست بمعزل عن المبادئ الفلسفية، ولكلّ من المدرسة الإسلامية والاتجاهات التي تزعمت فكرة سيادة المرأة رأيها في الفلسفة الوجودية وعلوم المعرفة، والوجود والعدم، والواجبات والمحظورات، بالشكل الذي يميز المبادئ والأصول الأساسية لكل مدرسة عن المدرسة الأخرى.

---

[1]) المصدر نفسه ١٣: ١٤٣.

على سبيل المثال، حين أكّد أنصار نزعة سيادة المرأة ـ الأكثر تجدداً من غيرهم ـ على ضرورة إقامة سدّ عظيم يشكّل حاجزاً بين عالم المرأة وعالم الرجل لا ينبغي اختراقه، فإنّهم إنّما توصلوا إلى ذلك من خلال أطروحاتهم الفكرية في علوم النفس والاجتماع، على أساس روحية المرأة والرجل وسلوكهما القائم على نظريات المدرسة السلوكية التي يتبنّاها أصحاب تلك النزعة الفلسفية، فمن الخصائص التي يتميز بها أنصار هذه النزعة: ((تأكيدهم على حفظ الخصائص النسوية بالاستناد إلى علوم النفس السلوكية، واعتقادهم بأنّ الاعتقادات كافة في العالم يمكنها أن توجد أنواعاً جديدة من الظلم والاضطهاد))[1].

ويبدو أنّ المباني النظرية والبنى الفلسفية وعلوم المعرفة والفرضيات الفلسفية لعلوم النفس والاجتماع واللغة هي التي توجّه مثل هذه الأفكار وتقودها، وقد لعبت بعض فلسفات المعرفة والإدراك التي تخضع لعدد من النظريات والفرضيات دوراً مضطرداً في التأثير على هذه الأفكار، فقد ذهب علماء النفس الاجتماعي منذ عهد كورت لورين: ((إلى أنّ الأسلوب الأفضل في التعرّف على السلوك الاجتماعي هو ما يتوصّل إليه الذهن البشري من الظواهر العالمية دون إخضاع هذه الظواهر للدراسات العينية، فالسلوك الاجتماعي إنّما يتمّ التعرّف عليه من خلال الفهم والتصوّر...))[2].

فالسلوكية من لوازم النظريات التي تنادي بالمساواة بين الجنسين ـ أو سيادة المرأة ـ حيث تنتمي إلى مدارس العلوم النفسية التي تعتبر أميركا اليوم إحدى قواعدها الرئيسية في العالم، ((حيث يعتقد أتباع المدرسة السلوكية أنّ الذهن ليس حقيقةً منفصلةً عن البدن، وليس هناك شيء مستقل اسمه الشعور والذهن، ولكلّ كائن حي سلوك في ظل الظروف والعوامل الفسيولوجية،

---

[1]) الجديد في الأفكار، نظرة إلى مدرسة المساواة بين الجنسين: ٢.

[2]) مجلة كيهان انديشه (فارسية)، محمد صادق رحمتي، مقالة علم النفس الاجتماعي المعاصر : ٧٣.

وأعمال يقوم بها تتم عن طريق الدماغ»[1].

«ويشير هذا الاصطلاح ـ أي السلوكية ـ إلى أطروحة تبنّتها المذاهب التجريبية الحديثة، ومدلوله يفيد أنّ كل اصطلاح وصفي في لغة العلوم بما فيها العلوم الاجتماعية والإنسانية يرتبط بمفردات تبيّن الخواص التي يمكن مشاهدتها في الأشياء، الأمر الذي جعل من المتعذّر التكهّن بالتعامل مع القضايا والمشاكل الميتافيزيقية، فهي عبارة عن قضايا تفتقر للموضوعية الواقعية، حيث وردت بهيئة مركبة من العلوم النفسية والفيزيائية للمدرسة المعروفة ـ السلوكية ـ التي منحت الأصالة للسلوك»[2].

وطالما كانت المدارس الفكرية المعاصرة التي تبنّت أطروحة المساواة، تتعاطى مع هذا الاتجاه الفلسفي وتتفاعل معه، كان من الطبيعي أن تولي هي الأُخرى الأصالة للسلوك أيضاً، اعتماداً على المدرسة السلوكية التي قالت بذلك.

ولا يراد به طبعاً مطلق السلوك، بل السلوك الذي يتأثر فقط بالعينيات والمحسوسات، ومن المسلّم به أَن الفيلسوف الذي لا يعتبر جوهر الفكر حقيقةً متعاليةً ومتمايزةً عن البدن، ولا يؤمن بوجود فطرة أصيلة مشتركة للمرأة والرجل، ويختزل تمام الأشياء في الطبيعة، سينساق قطعاً للاعتقاد بوجود الفارق الجوهري بين عالم المرأة وعالم الرجل حين يروم التمييز بين طبيعتيهما ووضعهما الجنسي والفيزيائي.

ولا ننكر ـ بالطبع ـ أبداً الفارق بين المرأة والرجل من حيث التأثير الفيزيائي والعضوي للبدن على المشاعر والأفكار، غير أنّ الذي نرفضه رفضاً قاطعاً المبالغة والإفراط في التأكيد على هذا الفارق، حيث تذوب في ظلّه الحقيقة الإنسانية المشتركة بين الرجل والمرأة. وبصورة عامّة يمكن القول: إنّ

---

[1]) ذبيح الله جوادي، ألف باء الفلسفة الحديثة: ٢٦.

[2]) المصدر نفسه: ٢٥٦.

الذين يعتقدون بأصالة السلوك يعتقدون أيضاً بأصالة الحسّ والتجربة في إطار الفكر الفلسفي، وعلى ضوء هذه النظرة الفلسفية تعدّ التجربة من أقوى العوامل التي تحدّد النظرية الاجتماعية بهذا الشأن، ومن المسلّمات أن إحدى نتائج المذاهب الفلسفية إنّما تكمن فيما تتوصل إليه من معارف على أساس أصالة التجربة وأصالة الحسّ المفرط، والاعتقاد بالفوارق الجوهرية بين عالم المرأة وعالم الرجل.

لا شكّ أنّ اعتماد نظرية فرويد وأفكاره الفلسفية الباطلة هي التي حدت بأنصار مذهب المساواة وسيادة المرأة إلى طرح أفكارهم المنحرفة الفاسدة بشأن المرأة وقضاياها الاجتماعية، فالمعروف أنّ فرويد فلسف الوجود على أساس الغرائز، وفي مقدمتها غريزة اللبيدو والغريزة الجنسية[1].

كما يعتقد بعض العلماء من أمثال إبراهام ماسلو - من علماء النفس المشهورين في أميركا - أن الحاجات الفسيولوجية والعضوية للبدن تلعب دوراً هاماً في تحديد السلوك والشخصية[2]، وهنا لابد من القول بأنّ سائر المنظّرين الذين سقطوا في وحل المدارس التي تنادي بالمساواة بين الجنسين إنّما تأثروا من قريب أو من بعيد بالفلسفات القائمة على أساس الحسّ والتجربة.

وفي الواقع، ثمّة مدارس فلسفية أخرى لا تكتفي بالحسّ والتجربة في رؤيتها لهذه المسألة، فمثلاً يعتمد بعض الفلاسفة من قبيل الفيلسوف الإنجليزي هوبز أسلوب القياس، رغم اتكائه على التجربة في المنطق. وكذلك الفيلسوف الأميركي وليم جيمز الذي يقول بأصالة التجربة، فيما ذهب جمع آخر من الفلاسفة وفي مقدمتهم عمانوئيل كانط إلى أصالة العقل في العلوم الإنسانية،

---

[1]) علي أكبر سباسي، نظريات الشيخية: ٢٦.

[2]) المصدر نفسه: ٢٤٧.

إلى جانب دور الحسّ والتجربة في هذا المجال أيضاً[1].

ولا تخلو هذه النزعات التي تنادي بالمساواة من بعض وجهات النظر الاقتصادية التي تصبّ في صالح المرأة وتمنّيها كذباً وبهتاناً بالغد الأفضل، فهي تنمّق وتزيّن ظاهر نظريّاتها الاجتماعية بما يسيل له اللعاب ويخطف الأبصار، فيما تختزن في باطنها كلّ مفردات الضعف والخواء والبطلان[2].

ومما لا شكّ فيه أنّ من يؤمن بالفلسفة الإسلامية ونظرتها المتينة بهذا الشأن لا يكلّف نفسه جهد ولا عناء إلقاء نظرة - ولو سطحية عابرة - على تلك النظريات الاجتماعية التي تعتمد الفلسفة العينية، والحسّ والتجربة بصورة مفرطة.

فضرورة الفصل بين الجنسين التي نادت بها بعض الاتجاهات القائلة بالمساواة، إنّما نشأت من هذه المقدمة التي تصرح بالفارق الكبير بين الجنسين على مستوى الذهن والثقافة واللغة والعلوم والآفاق الفكرية، بحيث يصبح لكلّ من الرجل والمرأة عالمه الذي يختص به ويميزه عن صاحبه.

وإذا حاولنا دراسة المقولة التي تنادي بضرورة انفصال بيئة المرأة عن بيئة الرجل ضمن نطاق فلسفة علوم المعرفة لأمكننا التوصّل - من خلال التحليل الهيكلي والأساسي - إلى كنه عددٍ من الفرضيات والمبادئ التي تأخذ بها جملة من التيارات المنادية بالمساواة، فالذي يعتقد بأن التغييرات في بعض الهورمونات الأنثوية والذكورية، والأوضاع الفسلجية والبيولوجية للجسم، ونوع الفعاليات الجنسية، والتفاوت في الحقيقة الذهنية واللغة والثقافة، والفوارق بين عالم المرأة وعالم الرجل، لابد أن يقول بنوع من أنواع نسبية المعرفة.

يقول أصحاب نسبية المعرفة في إطار استعراض أفكارهم: «علم كل فرد نتيجة مزدوجة لما يمتلكه في الباطن ويكتسبه من الخارج من معارف، لذلك فإنّ معرفة الفرد للحقائق الخارجية لا تتبادر إلى الذهن كما هي حاضرة

---

[1]) تأريخ فلسفة الغرب.

[2]) جورج ريجرز. نظريات علم الاجتماع في العصر الراهن، ترجمة: محسن شلاش.

عنده، بل تحضر عنده بعد تركبها بقوالب ذهنية بصورة نسبية، والفرضيات والتصوّرات الذهنية هي الأخرى قوالب تتخذ شكلها النهائي من خلال تأثير الدوافع والعوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية))[1].

فأولئك الذين يحدّون المعرفة بأصالة التجربة والحسّ، لابد أن يقولوا باختلاف القوالب الذهنية للمرأة والرجل، وذلك تبعاً لاختلاف الدوافع والعوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي تكوّن تلك القوالب عندهما، وإنّ هذه الأفكار الفلسفية في دائرة نظرية المعرفة ستستتبع بنى فلسفية أخرى في دائرة علم الوجود، فإحدى اللوازم الحتمية للقول بهذا الأمر هي نسبية المعرفة وأنّ الحقيقة ليست إلاّ معرفة كل شخص، وهذا ما يمكنه بدوره أن ينطوي على مبادئ وقواعد فلسفية أخرى.

أما الفرضيات والأفكار الفلسفية لدعوى المساواة التي تتبناها الماركسية والاشتراكية والليبرالية بهذا الشأن فهي واضحة جدّاً من خلال أسمائها وعناوينها، فالفلسفات الماركسية والاشتراكية التي تعدّ من الفلسفات الإلحادية أسّست بنيانها على إنكار وجود واقع أو حقيقة سوى هذ العالم المادي المحسوس، ولا يمكن التوصل إلى الحقيقة والواقع إلاّ من خلال الحسّ والتجربة، وهكذا اصطبغت المفاهيم الفردية والاجتماعية جميعها في هذه المدرسة الفكرية بالصبغة المادية. ومن البديهي استناد قراءة هذه المدرسة لمسألة الاختلاط بين الجنسين إلى ذلك الاتجاه الفكري وأيديولوجيته؛ ((فوجهة نظر دعاة المساواة من الاشتراكيين هي السعي لترجمة المفاهيم على أساس تحليلاتهم الفكرية، وكأنهم لا يعترفون إلاّ بنظامين، هما: النظام الطبقي ونظام الهوية الجنسية، وعلى ضوء هذا الرأي، فإن الرجال في المجتمعات كافّة إنما يمارسون تسلّطهم على النساء، الأمر الذي يحتم على المرأة أن تعي وتفهم دوافع هذا التسلّط وكيفيته، ولا يهدف هؤلاء من ذلك إلاّ إلى بلورة نظرية لسيادة الرجل، حيث يتمّ على أساس هذه النظرية تيسير فهم الأوضاع التي تفيد

---

[1]) آية الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة: ٢٧٢.

تسلّط الرجل في ظلّ النظام الطبقي، وبذلك يتسنىّ لهم الدفاع عن حقوق المرأة في النظام الاجتماعي. أما النظرية الماركسية فقد سعت لتفسير العالم من خلال نظرية تحرير البروليتاريا أو الطبقة العاملة))[1].

إنّ دعاة المساواة من الاتجاه الليبرالي واستناداً لهذه النزعة يعتقدون أنّ: ((هناك قراءات مختلفة للذاتية الفردية، من الفردية الألمانية والفرنسية إلى الفردية الإنجليزية والأميركية، ومن الفردية الاحتكارية إلى الفردية التعددية، وكذلك الفردية في علوم المعرفة وما إلى ذلك من شؤون الفردية، فالعنصر المشترك في جميع هذه القراءات محورية الفرد وأصالته. طبعاً دعاة المساواة من الاتجاه الليبرالي يعارضون قضية الفصل بين الجنسين))[2].

((إن القضية التي تحظى باهتمام دعاة المساواة الليبراليين أو الإصلاحيين في علم الاجتماع والقضايا الاجتماعية إثبات أن التفاوت بين الجنسين ليس ذاتياً بل اجتماعياً جنسياً))[3]. والأصالة في هذه المدرسة إنّما مُنحت للّذة والمنفعة. فاللّذة والمنفعة هي التي تحكم الروابط الجنسية، كما أنّ الحرية مطلقة، فليس هناك من حدّ للحرية سوى حرية الأفراد.

والذي نخلص إليه ممّا تقدم، عدم وجود أي مجال في الاتجاهات الليبرالية والاشتراكية والماركسية لرعاية الأخلاق والعفاف في قضية الفصل بين الجنسين أو الاختلاط بينهما.

فدعاة المساواة من الاتجاهات الليبرالية والاشتراكية والماركسية إنّما يتبنون الاختلاط حيثما كانت منافع المرأة ولذّاتها، في حين لا يتفقون والاختلاط إذا كان يشكّل خطراً على أهدافها وأغراضها، وعليه فهم يعتقدون بأنّ المرأة إنما يكتب لها النجاح إذا مارست دورها في الوسط الذي

---

[1]) پاملا ابوت وكلروالاس، مدخل إلى علم اجتماع مذاهب المساواة: ٢٦٠ ـ ٢٦١.

[2]) فصلية كتاب نقد، الإسلام والنظام في الليبرالية الرأسمالية: ١١.

[3]) پاملا ابوت وكلرو الاس، مدخل إلى علم اجتماع مذاهب المساواة: ٢٤٦.

تسند إدارته وتنظيم شؤونه إلى المرأة نفسها، الأمر الذي يجعلها تحظى بمكتسبات أعظم في إطار منافستها للرجل. أمّا الأفكار الدينية فهي إلى جانب اهتمامها بالخصائص الشفافة واللطيفة المتعلّقة بجسم المرأة وروحها، تضع لها بعض القيود والحدود التي تضمن عفّتها وصونها من الفساد، حال خوضها مجال المنافسة جنباً إلى جنب مع الرجل، فالإسلام يرى المرأة والرجل وجهين لعملة واحدة، وبعبارة أخرى يراهما حقيقة واحدة ذات وجهين.

النظرة الفلسفية والاجتماعية للمدرسة الإسلامية

النظرية الاجتماعية الإسلامية هي النظرية التي تقابل النظريات الفلسفية المذكورة آنفاً بشأن الحضور الاجتماعي للمرأة في الأماكن العامّة والاختلاط والعزل بين الجنسين، والتي تتميز ببناءاتها وأسسها المتينة.

فالإسلام يقول بوحدة جوهر الخلقة لدى الجنسين، فهما متساويان في الماهية والجوهر، وهما وحدة واحدة تأبى التجزئة والإنفصال، فليس هناك من فارق بين ماهية الرجل وحقيقته وماهية المرأة وحقيقتها، ويؤيد القرآن الكريم هذا المعنى حين يتعرّض لقضية الرجل والمرأة، «لا تنظروا للرجل والمرأة على أساس جنسيتهما الذكرية أو الانثوية، فحقيقة الإنسان إنما تستند إلى روحه لا إلى بدنه، وإنسانيته بروحه لا بجسمه، وليس بروحه وجسمه معاً»[1].

ويغدو العقل والتفكير ـ على ضوء النظرة الإسلامية ـ من مظاهر الروح المرتبطة بالقوة الناطقة والمدركة للإنسان، لا من مظاهر الجسم، وعليه فالتفاوت البدني لا يؤدي إلى أيّ تفاوت جوهري بين المرأة والرجل على مستوى الذهن واللغة والثقافة والمعرفة، لذا فالذي نخلص إليه هو أنّ المبادئ الإسلامية إنما تقف على الضدّ من مبادئ الفلسفات المعاصرة التي تنادي بالمساواة بين الجنسين، فهذه الفلسفات تؤمن بوجود تفاوت حقيقي بين عالمي المرأة والرجل، فيما يصرّح الإسلام بوحدة عالم الرجل والمرأة إلى الحدّ الذي يجعل من العبث

---

[1]) آية الله جوادي آملي، المرأة في مرآة الجلال والجمال: ٧٦.

التساؤل عن حقيقة هذين الجنسين، هل هما متساويان أم متمايزان؟ وذلك لأن ((حقيقة كل فرد روحُه، وما الجسم إلاّ أداة ووسيلة، وقد تكون هذه الأداة مذكرة تارة ومؤنثة تارة أخرى))[1].

فالإسلام لا يرى في المرأة والرجل أكثر من حقيقة واحدة، لذا لا تصل النوبة لطرح عملية التساوي أو التمايز التي تتطلب وجود حقيقتين، فالبناء الرئيس للنظرية الدينية إنّما يثبت الأصالة في الإنسان لروحه، ولا تقتصر الأفكار الفلسفية التي منحت الأصالة في الإنسان لروحه على اختزال حقائق العالم وواقعياته في المادة والماديات، بل إنّ المجردات هي الأُخرى لا تشتمل على حقيقة وواقع إذا ما أخذت لوحدها، بل الأصالة فيها كالأصالة في الماديات.

المبدأ الفلسفي الآخر للنظرية الإسلامية في هذا المجال هو أنّ وسائل المعرفة البشرية لا تنحصر في الحسّ والتجربة؛ إذ لو كان الأمر كذلك لأدّت الفوارق الفسلجية والبيولوجية المحسوسة إلى تباين معرفة المرأة تماماً عن معرفة الرجل، فيما الأمر ليس كذلك.

فالعقل النظري إحدى وسائل المعرفة في الفلسفة الإسلامية، وهو الذي يوصف بالفكر والعلم، وليس له ربط بكون الفرد ذكراً أو أنثى، إلى جانب ذلك هناك القلب الذي يتولّى مسؤولية الكشف والشهود، فهو الوسيلة الأخرى التي تتبناها المدرسة الإسلامية أداةً للمعرفة ووسيلة، وهو ما لا ربط له بدوره لا بالذكورة ولا بالأنوثة، فإذا كانت القضايا المرتبطة بالعلم - سواءٌ كان ذلك العلم حصولياً أو حضورياً - خاليةً من عنوان الذكورة والأنوثة، وأن الذي يتصف بالعلم الحصولي أو الشهودي لا تصدق عليه صفة الذكورة والأنوثة، كان من العبث طرح التساؤل الذي يقول: هل تتساوى المرأة مع الرجل في المعرفة والمفاهيم الذهنية أم لا؟ فمن الواضح عدم وجود أيّ فارق بين المرأة والرجل على مستوى المعارف استناداً للنظرية الإسلامية[2].

---

1) المصدر نفسه: ٧٧.

2) المصدر نفسه: ٧٩.

فالنظرية الإسلامية في المعرفة ترى أنّ العلم حقيقة ثابتة مجرّدة وليست نسبية، ولذلك فإن الذكورة والأنوثة، والتجارب الخاصة للمرأة أو الرجل لا تغيّر من حقيقة المعرفة شيئاً، فإذا أراد الرجل والمرأة التوصل إلى معرفة نظرية أو عملية بما لديهما من عقل وقلب ـ بغض النظر عن التجارب والمهارات الفردية ـ وسلكا طريقاً واحداً واستندا إلى مدرسة نظرية واحدة، فإنّهما سيتوصلان حتماً إلى حقيقة واحدة لا أكثر، وعليه فقضية الاختلاط بين الجنسين التي تفسّرها أطروحة دعاة المساواة لا تنسجم قطّ وما صرحت به الأسس الفلسفية للأطروحة الإسلامية، فالوصايا الأخلاقية هي ضابطة المعارف الإسلامية والقرآنية في قضية الاختلاط بين الجنسين، وهذه بدورها تتطلّب ضمانة تطبيقية لا يمكن التكهّن بها إلاّ في ظل الدين والشرائع السماوية.

وعلى سبيل المثال، بعد أن حذّرت الآية القرآنية الكريمة من مغبة الإتيان بالأعمال التي تثير الشهوة والفتنة، ذكّرت بالعودة إلى الله والتوجه إليه والفوز بالفلاح: ﴿**وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[1].

فهذه الوصايا والإرشادات الأخلاقية تتطلّب إيماناً بالمبدأ والمعاد وخالق الوجود الذي لم يخلق الناس عبثاً ولن يتركهم سدى، فهناك عالم آخر سترد إليه جميع الكائنات شاءت أم أبت.

المبدأ الآخر الذي تعتمده الأطروحة الإسلامية هو أنّ الإيمان يمثل حقيقة عينية، وليس من نوع الحقائق الذهنية والاعتبارية، وأن السبيل ممهدٌ أمام الجميع لبلوغ هذه الحقيقة العينية وإدراكها، فالتأمل في الفكر الإسلامي يقود إلى أنّ الفصل بين الجنسين يؤدي إلى الإبقاء على الروح الإنسانية بعيدةً عن الجاذبية الجنسية الناقصة، ويؤدي إلى انفتاحها على الجمال المطلق، دون الانهماك بالنظر إلى الجمال المحدود المشوب بالنقص، كما من شأنه أن يضاعف مسيرة الإنسان وانطلاقه نحو السعادة والكمال.

---

[1]) النور: ٣١.

تمايز القوانين الاجتماعية للرجل والمرأة خارج حدود الهوية

المسألة الأخرى ذات الصلة بالدائرة الاجتماعية لقضايا المرأة والتي وردت بشكل أبحاث مسهبة في الأوساط الدولية والحركات التحررية المهتمة بقضايا المرأة والجمعيات والمؤسسات النسوية الاجتماعية، هي قضية المساواة في حقوق المرأة وواجباتها في القوانين الاجتماعية وعدمها.

فهناك عدّة أسئلة تطرح نفسها في مجال القضايا الاجتماعية للمرأة من قبيل: هل كان السلوك المختلف للمرأة والرجل في إطار الفارق في الجنسية والفوارق الفسلجية، سبباً لتمتعها بحقوق ووظائف مختلفة في حين لا بد أن تكون للرجل والمرأة حقوقاً وواجبات متساوية تماماً في سائر المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية و...، أم أنّه في غير المسائل المرتبطة بالفارق في الجنسية لابد من القول ببعض التفاوت بين الرجل والمرأة في البعض الآخر من القوانين؟ وهل يجب مراعاة المساواة بين حقوق المرأة والرجل في كافة الأصعدة والميادين؟

لا شك أنّ بحث تساوي حقوق المرأة والرجل من الأبحاث التأريخية القديمة، لكنّ أحد إشكالات هذا المبحث، يكمن في صحّة انحصار التفاوت في وضع القوانين الحقوقية والاجتماعية للمرأة والرجل خارج دائرة الفوارق في الهوية الجنسية وفساده، فبعض دعاة المساواة يعتقدون بضرورة تضييق دائرة التفاوت بين المرأة والرجل لتقتصر على التفاوت في الجنسية بينهما، وعليه فالتمييز في تشريع القوانين لا بد أن يقتصر فقط وفقط على هذه الدائرة المحدودة. ويستدلّ بعض المنظّرين على الادعاء السابق من خلال تأكيدهم على متطلبات الحياة، والرجوع إلى علم السلوك الاجتماعي، فيجعلون ذلك أنموذجاً للحياة الاجتماعية للإنسان.

أمّا وجهة نظر الإسلام بشأن هذه المسألة الاجتماعية فهي وجوب اتّباع

النظريات والقوانين والتعاليم التي أمر بها الخالق بهذا الخصوص، الخالق الذي خلق الزوجية المتمثلة بالرجل والمرأة، فجعل أحدهما ذكراً والآخر أنثى، ولا يمكن الاقتصار بهذا التفاوت في الأحكام الاجتماعية على دائرة خاصة معينة، بل على الإنسان أن يقتفي آثار الشارع المقدس ويتعبّد بقوله حيثما صرّح بالتفاوت بين الجنسين، لأن الشارع هو الخالق، وهناك تطابق مطلق بين قوانين التشريع وقوانين الخلقة والتكوين.

إنّ أغلب الاتجاهات التي تنادي بالمساواة وإن صرّحت بالتفاوت في نطاق تلك الدائرة الضيقة التي تقتصر على الهوية الجنسية - الذكورة والأنوثة - إلاّ أنها تثبت ماهية متساوية تماماً لجميع القوانين المرتبطة بالمرأة والرجل (في الأمور التي لا ترتبط بالشؤون الفسلجية والوراثية الحاصلة بفعل الجينات).

وبالطبع، فقد أدّى اختلاف الآراء والأنظمة الفكرية لهذه الاتجاهات - التي تتبنى قضية المساواة - إلى اعتمادها صيغ عدّة وأطروحات متعددة بشأن هذا الموضوع، فالبعض يؤكّد - بقوّة - على قضية متطلبات الحياة، بينما يعتقد البعض الآخر بأن التفاوت في العُرف بشأن توزيع العمل بين المرأة والرجل ليس له من ارتباط بجنسيتهما أو بمتطلبات الحياة، بل ينبثق من الاجتماع وتسلّط الرجال على المجتمعات البشرية.

ولا يقرّ دعاة المساواة - على ضوء الفلسفة الماركسية - بتوزيع الأعمال التي يضطلع بها الرجل لتأمين الأوضاع المعيشية للمرأة، ولا يرون لنظام الأسرة انسجاماً مع أسس نظرتهم الفكرية التي تنادي بالمساواة وقواعدها.

فهم يعتقدون بضرورة عدم تزعّم الرجل في القوانين الاقتصادية لشؤون المرأة الاقتصادية، وهذا هو الرأي السائد لدى أغلب الماركسيين ودعاة المساواة من الذين يعارضون بعنف أولئك الذين لا يأخذون بنظر الاعتبار النظريات التحقيقية في دائرة الروابط الأسرية والتفاوت بين الجنسين.

فقد كتب پاملا ابوت وكلرو الاس - من علماء الاجتماع الذين ينادون بمساواة المرأة مع الرجل - بهذا الشأن: «إننا بحاجة إلى علم الاجتماع الذي حدّد

هذه المجالات ـ أي مجالات التفاوت بين المرأة والرجل ـ ووضع بشأنها النظريات، كما أولى أهمية قصوى للنظام الجنسي ـ الذكورة والأنوثة ـ إلى جانب الطبقة والأصل والسن))[١].

وعلى هذا الأساس، كان لابد لأنصار المساواة من الاعتقاد بضرورة تشريع القوانين الاجتماعية المتفاوتة تماماً بين المرأة والرجل. ومن المعروف أنّ الموضوع الذي يعالجه علم الاجتماع ـ أي الدائرة الاجتماعية وروابطها ـ ليس له من صلة بالهوية الجنسية، مع ذلك فإنّ بعض الاتجاهات التي تنادي بالمساواة ترى ضرورة إحياء حقوق المرأة، على أن التمايز الجنسي بين المرأة والرجل لا بد من التركيز عليه في غير دائرة التأثير الجنسي، وتشريع القوانين الاجتماعية التي تتناسب وجنس المرأة.

وهنا انبرى بعض المنظّرين الاجتماعيين للاعتراض بشدّة على وضع القوانين الاجتماعية المتفاوتة بين الرجل والمرأة خارج دائرة الجنس، فقد أكّد هؤلاء على متطلّبات الحياة، وأن دراسة حياة الحيوانات والرجوع إلى علم سلوك الكائنات والحركة التي تشهدها، سيمكننا من الظفر بالأنموذج الذي يحتذى به في الحياة للنهوض بالعلاقات الاجتماعية في المجتمعات البشرية، كما اعتقدوا أنّ ((تفاوت سلوك الحيوانات بين جنسي الذكر والأنثى إنما ثبت بصورة عامّة من ناحية انتقال الإيعازات الجنسية والوراثية ـ الجينات ـ المرتبطة بالجنس، وليس هناك من اختلاف في سائر النواحي التي لا ترتبط بالأمور الفسلجية والجنسية. وعلى ضوء هذه النظرية، يمكن للتركيز على متطلبات الحياة وأسسها القائمة على التفاوت بين المرأة والرجل تقوية الرأي القائل بأن الحياة الاجتماعية طالما كانت هكذا لدى الحيوانات فإنّ ماهية الأحكام والقوانين لابد أن تكون متساويةً بالنسبة للمرأة والرجل معاً، سوى القضايا المرتبطة بالأمور الجنسية وبقاء النسل، فإن التمايز في السلوك والاختلاف في

---

١) باملا ابوت وكلرو الاس، مدخل إلى علم إجتماع مذاهب المساواة.

القانون لا إشكال فيه»[1]، يرون هذا بينما لا يقولون بالتفاوت القانوني في القضايا التي ليس لها ارتباط بالمسائل المادية والوراثية.

أما الذي يستشفّ من روح المعارف الإسلامية فهو أنّ التفاوت بين المرأة والرجل ليس من قبيل التفاوت بين جنس الذكر والأنثى في عالم الحيوان مقتصراً على الامتياز في إطار السلوك والتصرّفات الجنسية، بل إن المرأة والرجل يشتركان في حقيقة واحدة وهي أصل الروح، فتكون الذكورة والأنوثة كاللباس الذي يضمّ روحيهما، ولذلك يمكن مشاهدة هذا اللباس الرجولي أو النسوي في بعض المظاهر السلوكية النابعة من الروح.

على سبيل المثال، يمكن للمرأة الكشف عن عقلها وفكرها الإنساني بعواطفها، بجمالية صوتها وسلوكها، وكيفية تحاورها..

وخلاصة القول: إنّ المرأة ـ بحكم أنوثتها ـ تستطيع أن تبدي ظرائف الحكمة في ظرائف الفن؛ أما الرجل ـ وبحكم رجولته ـ فإنما يبدي ظرائف الفنّ في الحكمة.

إن التأكيد على الحسّ والتجربة ومتطلّبات الحياة لغرض التعرّف على الأنموذج الاجتماعي الصحيح بالنسبة للمجتمعات الإنسانية.. هو الآخر ليس بضروري على ضوء النظرية الإسلامية، لا سيما إذا انطوى هذا الأنموذج على تمايز الإنسان عن الحيوان في الكيفيات الذهنية، فمبدأ انعكاس الحياة الحيوانية على الحياة البشرية مرفوض تماماً في الإسلام، حيث تعتقد المدرسة الإسلامية بأنّ حقيقة روح الإنسان مدعاة للتمايز الجوهري بينه وبين سائر الحيوانات، ولا يمكن لهذه الخلقة الإنسانية العجيبة أن تبحث عن مثلها وأنموذجها في المجتمعات الحيوانية، فقد هداها فاطرها في عالم التشريع إلى أفضل المثل والنماذج ذات الانطباق على الحقائق التكوينية، التي كشفت عنها الشريعة التامّة الكاملة.

فالتمايز التكويني بين المرأة والرجل لم يُهمل طرفة عينٍ في عالم

---

[1]) أسس الحياة في الفوارق بين الرجل والمرأة ـ فصلية فرزانه: ٢ و٣.

التشريع، بل لقد ظلّ هناك تأثير عميق لهذه التكوينيات في الأحكام والقوانين الفقهية التي لا ترتبط بدائرة الجنس.

فالفوارق في القوانين الاجتماعية بالنسبة للرجل والمرأة في الإسلام لا تعني التمييز بينهما أبداً، بل غاية هذه الفوارق إعادة التوازن بين المرأة والرجل من ناحية الحقوق ـ وإن كانت لا تؤدي إلى المساواة في الحقوق ـ فقد قال سبحانه: ﴿**وإن من شيء إلاّ عندنا خزائنه وما ننزّله إلاّ بقدرٍ معلوم**﴾[1]، أي إنّ التفاوت بين المرأة والرجل ـ وهو نوع من التفاوت الآلي ـ إنّما نشأ من خزائن السماء والشريعة السمحاء، حيث تنزل القوانين الاجتماعية والدينية من تلك الخزائن.

الدين الإسلامي المتكامل يشتمل على مشروع هداية حقيقي، وأنموذج تام يشير إلى أفضل نظام فكري وعملي في عالم التكوين، وطبق النظرية الإسلامية فإنّه لا ينبغي التعامل مع المثل والأسوة من خلال القياس والاستحسان والاستنتاج من الطبيعة، ونشأة الإنسان التي تستند إلى التطور الذي شهده الحيوان، هذه الأمور برمّتها مرفوضة من قبل الإسلام. نعم، هناك اشتراك بين الإسلام ودعاة المساواة في عدم المساواة بين الرجل والمرأة خارج قضية الجنس التي تحكم الرجل والمرأة، وهذه هي الفلسفة التي قامت على أساسها الأحكام الشرعية من واجبات ومحظورات، حيث يمكن تفسير الواجبات على أساس الوجودات، وتفسير القيم والمثل على أساس الواقعيات والحقائق. أما المبدأ الرئيسي الذي تفترق فيه المدرسة الإسلامية عن الاتجاهات التي تطالب بالمساواة، فهو أنّ أغلب الموجودات والمعدومات ليس فقط لا يمكن التوصّل إليها عن طريق الحس والتجربة فحسب، بل يعجز عن كشفها والتوصل إليها حتى العقل النظري والعقل العملي المتعارف لدى البشر، أي أنّ العقل الجزئي هو الآخر ليس له القدرة على كشف الموجودات والمعدومات جميعها وإدراكها، في حين ذهبت أغلب الاتجاهات التي تزعّمت قضية المساواة بين الجنسين إلى كشف الموجودات والمعدومات عن طريق التجربة والحسّ والعقل

---

[1]) الحجر: ٢١.

الجزئي.

ذهب أغلب المتكلمين والفلاسفة المسلمين إلى أنّ الوحي هو الذي تكفّل بتفسير أغلب الواجبات والمحظورات على أساس الموجودات والمعدومات التكوينية.

فالأفراد الذين لا يرون التفاوت بين المرأة والرجل إلاّ في الفوارق الفسلجية والجنسية وينكرون الفوارق الظريفة المتجلّية في الجوانب الروحية للمرأة والرجل، سيرون أنفسهم مضطرّين لحصر الموجودات والمعدومات في الأشياء التي توصلوا إليها عن طريق الحسّ والتجربة.

ولا شك أنّ النزعات والتيارات التي منحت الأصالة للعمل أو الواقع أو السلوك.. إنّما ظهرت ـ كافّة ـ بصيغ فلسفية في بريطانيا وأميركا بوصفها أصداء وانعكاسات للمدرسة اللاأدرية، ولعلّ التحليل النهائي لجذور هذه النزعات إنما يعود بنا إلى الفرضيات الفلسفية التي جاءت في فلسفة هيوم[(١)]. أما بعض النزعات الفلسفية الناشئة من تيارات المساواة فإنما تعود إلى أنواع الفلسفة الشكّية.

والواقع أن تلك الطائفة من المنظّرين الاجتماعيين الذين يؤكّدون على إثارة المساواة وتكافؤ حقوق المرأة والرجل في علم السلوك الاجتماعي، لابد أن يكونوا ـ وعلى ضوء وجهة النظر الفلسفية ـ معارضين لأصالة الإنسان التي ترى أنّ نشأة الروح من الله، ولا يرون من تمايزٍ للإنسان عن الحيوان إلاّ في المسيرة التكاملية والطفرات التي أدّت إلى ظهوره، لأنّ من يقول بالتمايز الجوهري والحقيقي بين الإنسان والحيوان لا يمكنه أبداً أن يجعل متطلّبات الحياة والنماذج الاجتماعية مستمسكاً لإثبات بل لإقرار بعض النماذج السلوكية في المجتمعات البشرية.

في فلسفة الأخلاق والفقه والكلام، تؤيّد النظريات والفرضيات

---

١) أثين جيلون، نقد الفكر الفلسفي الغربي منذ القرون الوسطى حتى مطلع القرن الحاضر، ترجمة أحمد أحمدي: ٢٧٠.

الفلسفية من قبيل الآراء التعريفية، والحسن الذاتي لأفعال الحق، وعينية الأحكام الفقهية، وعدم كونها اعتبارية، تؤيد أن أنموذجية أحكام الشريعة الإسلامية إنما صيغت على ضوء الحقائق التكوينية، ولكن لا يمكن لهذه الحقائق التكوينية أن تكون أسس الحياة البدائية لدى الحيوانات وسلوكها الاجتماعي أبداً.. فقد فرغ في العرفان النظري الإسلامي من مبحث انطباق التكوين على التشريع.

إن إدراك مفهوم النظم والوجود في الجملة، والنماذج الطبيعية في مقام الثبوت والواقع من الفرضيات والمبادئ المسلّمة في الفلسفة الإسلامية، ولكن لا يمكن اعتماد هذا المبدأ في مقام الإثبات أساساً لقياس منطقي لوضع الأحكام والقوانين الفقهية والحقوقية والاجتماعية و...

والآراء الفلسفية والعرفانية من قبيل الاعتقاد بتطابق قوس النزول وقوس الصعود، والاعتقاد بترشحات الوجود وكيفية إرتباطاتها بالعوالم، والالتفات إلى أسرار الشريعة وأسرار الطريقة و... جميعها من القضايا التي تؤيّد الأطروحة الفلسفية التي تقول بأنّ الواجبات والمحظورات إنما شرعت على أساس الوجودات والعدميات، إلا أنّ مفكري الشيعة يرون تعذّر معرفة علل الشرائع إلاّ من خلال النص على العلّة، وعليه فمجرّد التشابه السلوكي بين حياة الإنسان والحيوان لا يمكنه أن يقدّم للبشرية أنموذجاً كاملاً تحتذي به في مسيرتها.

إنّ أسس المعرفة التي يعتمدها علم الاجتماع الإسلامي هي الأخرى صيغت على أساس الاستناد إلى وجود العلم القدسي والتعبّد بالعلم المطلق، أما أسلوب المعرفة في علم الاجتماع الديني فليس من قبيل أسلوب المشاهدة والتجربة واحتمال الخطأ، بل هو الأسلوب المستند على حقيقة الوحي، أي الاستناد والتعبّد بالمعارف التي يُتوصل إليها عن طريق الكشف والشهود، لا كلّ كشف وشهود، بل كشف النبي ﷺ الذي يتلقّى الوحي الذي يمثل نوعاً من الاتصال العقلي القدسي بمعدن العلم المطلق، وصياغته في قالب أخبار دينية.

ومن المسلّم به أن المدارس والمذاهب التي تتعامل مع برمجة وتنظيم العلاقات والقوانين الاجتماعية المرتبطة بالرجل والمرأة على أساس علوم الحسّ والتجربة لا يمكنها أبداً ادّعاء بلوغ الكمال في علومها ومعارفها، ((فوجهة النظر الدينية تفيد الإخبار عن الناسوت والطبيعة، مروراً بدائرة الملكوت والجبروت، وانتهاءً باللوح المحفوظ والكتاب المبين وأمّ الكتاب والخزائن الإلهية وقوسي الصعود والنزول و..))[1].

ومما لا شك فيه أنّ المفكّر الإسلامي الذي يؤمن بالأطروحة الإسلامية يفكّر بطريقة تختلف تماماً عما يدور في أذهان سائر المفكّرين الاجتماعيين ممن ينتمون إلى مدارس ومذاهب أخرى، والأسس والمبادئ الفلسفية في علم الوجود والمعرفة هي التي تلعب دوراً مهماً ومؤثراً في تفسيره للتفاوت في القوانين الاجتماعية بين المرأة والرجل، وهذا التأثير من الشدة والدوام بحيث إذا أردنا أن نبين جميع الأفكار وارتباطها بالمفاهيم الواردة في هذه النظرية لتوجّب علينا استعراض كافة أصول المعارف الإسلامية وخصائصها، وهذا ما لا يسعه البحث.

((إنّ قراءة العلماء والمفكرين المسلمين للخلقة والنسل والمجتمع والتأريخ قراءة متكاملة، تثبت ممارسة جميع الأجزاء لأعمالها، بحيث ترتبط هذه الأجزاء مع بعضها ارتباطاً يأبى الانفصال، وهذه الرؤية منبثقة ـ بلا شك ـ من جوهر الفلسفة والحكمة الإسلامية، والمحور الأصلي للحكمة الإلهية بمعناها الأخص يؤكّد هو الآخر سلسلة المراتب وارتباطها في الموجودات))[2].

وعلى ضوء هذه الرؤية، يقع النوع الإنساني في سلسلة مراتب الأجناس التي تمثّل النوع العالي والداني والسافل، والتي تؤلّف بمجموعها عالم الوجود.

المدرسة الإسلامية تنظر إلى الإنسان بوصفه نوعاً، والذكورة والأنوثة من العوارض الخارجة عن الذات الإنسانية، غير أنّ الذكورة والأنوثة تعتبر من

---

[1]) آية الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة: ٢١٥.

[2]) تقي زاده أرمكي، الفكر الاجتماعي لمفكري الإسلام من الفارابي إلى إبن خلدون: ١٠٥.

العوارض اللازمة للذات وليست عرضية بالمعنى المفارق، لأن المفارقة نوع خروج عن طبيعة الشيء، وعليه فالأطروحة الإسلامية التفتت إلى التفاوت العرضي بين المرأة والرجل بنفس المقدار الذي اهتمت فيه بوحدة ذاتيهما وحقيقتهما التي تمثل نوعاً واحداً. وتفصيل هذا الموضوع يتطلب بحثاً مستقلاً لا يسعه المقام. وعلى حد تعبير فروید: ((لا بد من الخوض في جميع المعارف على ضوء ما ورد في علم المعرفة، فهي تتناول المباني العلمية العالمية لكل نظرية يمكنها أن تمثل تأريخا كاملاً، ففي هذه الحالة يمكن التوصل إلى الإدراك التأريخي للموضوع الذي نريد التعرف عليه بصورة واقعية تامة))[1].

وعليه فإذا ادعى منظّر اجتماعي مساواة المرأة للرجل في الحقوق في المجالات كافّة، أو في المجالات التي لا ترتبط بالهوية الجنسية للرجل والمرأة، كان لا بد من سؤاله عن الأسس التي يعتمدها في معرفة العالم، وعن كيفية تفسيره للإنسان معرفياً، وعن مدى الأصالة التي يمنحها للروح، وعن تفسيره لنوعية ارتباط الروح بالبدن، فالذي لا يرى من فرقٍ في السلوك والمجالات ـ غير تلك التي ترتبط بالهوية الجنسية ـ بين المرأة والرجل فإنه إمّا لا يولي الروح أصالتها المطلوبة ويقتصر بالتفاوت على ما يشاهده في الفوارق المادية والكيميائية بينهما، أو أنه ـ وعلى ضوء فلسفته ونظرته للإنسان ـ يعجز عن تقديم بيان صحيح لعلاقة الروح بالجسم.

إن الروح وإن كانت تشكّل تمام حقيقة الإنسان في الفلسفة الإسلامية، إلاّ أنّها ليست بمعزل عن الجسم وتأثيره الآلي فيها.

فأحد البناءات الفلسفية للحكمة المتعالية للملا صدرا الشيرازي أنّ الروح جسمانية الحدوث، وفي الوقت عينه، الجسم هو الصورة الهابطة للنفس، وعليه فكلما كان الجسم ألطف كان تأثيره في الروح أعمق، وإن انعدم مثل هذا التأثير على دائرة ذات الروح، فالروح ليست ذكراً ولا أنثى إلاّ أنها حلّت في قالب قد يكون مذكراً أو مؤنثاً.

---

[1]) المصدر نفسه: ١٠٣.

لقد عُرّفت النفس في الفلسفة الإسلامية جوهراً مجرداً في ذاته محتاج إلى المادة في أفعاله؛ أي أنّ النفس ليست مذكّرة ولا مؤنثة، إلاّ أنّها تحتاج في نشأتها الحسّية إلى الجسم المادي لممارسة دورها في الحياة الطبيعية والمادية، وهذا الجسم قد يكون ذكراً وقد يكون أنثى.

وعليه، فلم لا يمكن تصور قبول الاسلام ببعض التفاوت الذي يتميز بالظرافة بين المرأة والرجل في القوانين الاجتماعية غير المرتبطة مباشرة بدور الهوية الجنسية وأحياناً ضمن هذا الإطار بصورة غير مباشرة؟ فالإسلام وحي الله، خالق الذكر والأنثى.

تؤمن الفلسفة الإسلامية بالحركة الجوهرية في عالم الوجود، فقضية الوجود وتشكيله وكيفية ارتباطه ومراتبه ودرجاته وسيلان حركته ليست بمعزل عن النظرية الاجتماعية للمدرسة الإسلامية فيما يخصّ القوانين الاجتماعية للرجل والمرأة، فهناك تبدّل في الحركة الجوهرية، حيث يمكن للجسم البشري أن يبلغ في حركته الجوهرية مرتبةً تؤهّله لتلقّي الروح، وهي المرحلة المتقدّمة في الخلق التي يعبر عنها القرآن بالخلق الآخر: ﴿**ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾[1].

«في هذا التبدّل والتحوّل إلى شيء آخر، ليس هناك من كلام في الذكورة والأنوثة، لأنّ هذا الكلام إنما يصحّ لو كان هذا التبدّل على نحو التجافي أو من قبيل التبدلات الكونية والمادية، فالبدن قد خُلق وتحول إلى صور مجردة، فليس هناك من فارق بين روح الرجل وروح المرأة، فالكلام ليس عن حركة زمانية أو مكانية، كما ليس الكلام عن حركة كمية وكيفية، كأن يتحرّك بدن المرأة أو الرجل ليصل إلى مقام الروح، بحيث يكون هناك مجال للذكورة أو الأنوثة في هذه الحركة، بل ليس من سبيل لهذه الحركة سوى لجوهر وجود الشيء، وجوهر الوجود ليس مذكراً ولا مؤنثاً، وعليه فليس

---

[1]) المؤمنون: ١٤.

هناك من فرق في مرحلة ﴿ثم أنشأناه خلقا آخر... ﴾»[1].

ثم تحل هذه الروح في هذا الجسم وتتجلى في حركاته وسكناته، أما تفاوت الوسائل فليس بمعزل عن التأثير على النتائج، ومن الممكن أن يكون الشارع المقدس قد أوصى بعض الوصايا الخاصة لكل من هذه الوسائل.

---

[1]) المرأة في مرآة الجلال والجمال، مصدر سابق.

الفتيات وأزمة التربية الدينية

قراءة في إشكاليات الموروث التربوي

حوار مع :د. خسرو باقري

ترجمة: كمال السيد

مدخل

يحتدم الجدل في موضوع التربية الدينية للأطفال، وتحديد الوقت المناسب لإجراء برامج التربية وتنيذها، وتلقين الأطفال التعاليم الدينية.

ففريق يرى أنّ الطفل يفتقد الاستعداد الكافي لتلقّي التعاليم الدينية ما لم يصل سن البلوغ، ولذا فليس ثمة جدوى في إخضاعه لبرنامج تربوي في هذا المضمار.

وفريق آخر يرى عكس ذلك، ويؤكّد على وجود الاستعداد لدى الأطفال لتلقّي التعاليم الدينية، شرط أن تصبّ في قوالب بسيطة قابلة للفهم والإدراك، ولذا فمن الضروري تنشئة الأطفال وتعويدهم على الأفكار والآداب الدينية.

ومن وجهة النظر الإسلامية، تجدر الإشارة إلى أن مهام الوالدين في تربية البنات أصعب منها إزاء تربية البنين، ذلك أن الانحراف عن قانون الفطرة السليمة والمنهج الصحيح سوف يتهدّد الأسرة وبقاء النسل السليم بالخطر.

من هنا، يجب أن يكون تعليم البنات وتربيتهنّ بالغ الدقة، لكي يمكن ضمان عدم انحرافهنّ عن الفطرة، خاصّة بعد مرحلة البلوغ وتفتّح الميول الجنسية؛ بالنظر لطباعهنّ اللطيفة، وسهولة استغلال هذه الميول، وبالتالي جرّهن إلى السقوط والانحراف عن الطريق الصحيح.

وفي هذا الموضوع، يجب أن يلتفت إلى مجموعة من النقاط الأساسية من قبيل: كيفية الإفادة من المثل الدينية في تعزيز القدرات الذاتية والاجتماعية

للبنات، ودور الدين في الحياة الفردية والاجتماعية لهنّ، وهل هناك منهج تربوي خاص بالبنات أم لا؟

كل هذا أثير في الحوار مع الأستاذ خسرو باقري الحائز على شهادة الدكتوراه في العلوم التربوية، وعضو الهيئة العلمية في كلية العلوم التربوية بجامعة طهران.

● **كيف تعرّف التربية الدينية، وهل ثمة اختلاف بينها وبين المجالات التربوية الأخرى؟**

○ إذا نظرنا إلى التربية الدينية في عرض سائر المجالات التربوية الأخرى من قبيل: التربية الاجتماعية، التربية البدنية، التربية العاطفية و... فستكتسب التربية الدينية معنىً معيناً، أمّا إذا أخذنا التربية الدينية على نحو أشمل، بحيث تضمّ قسماً من الأبعاد التربوية أو سائر أبعادها فإنّها ستتّخذ مفهوماً آخر.

فالتربية الدينية في معناها الأول ستكون إلى جانب التربية العاطفية التي نعلّمها أبناءنا وبناتنا، وكذا تنظيم علاقاتهم الاجتماعية، فنعلّمهم الآداب والمناسك التي لها أثر ديني واضح، ونسعى بجدّ في هذا السبيل لتحقيق ما نطلق عليه: التربية الدينية، وفي العالم يستخدم الاصطلاح: "edacation Religious" بهذا المعنى؛ يعني أنّ هناك حدوداً خاصّة وواضحة بهذا المجال تختلف عن سائر المجالات الأخرى. وهذا ما يبدو جلياً في الدول العلمانية، إذ يكون للتربية الدينية مجال محدود جداً، وربما لا تشغل التربية الدينية في مدارسها قسماً متكاملاً ذا أهمية.

أمّا وفق اصطلاحنا فإن التربية الدينية تطلق على جملة من الأُمور التي تبدو دينية بوضوح وتختلف عن سائر النشاطات الأخرى فنعدّها في دائرة التربية الدينية.

وإلى جانب هذا، يوجد مفهوم آخر تكون التربية الدينية فيه إطاراً واسعاً ومعياراً عريضاً يشمل كل الأنشطة التي تنسجم مع الأهداف الغائيّة للخلق، فتنضوي حينئذٍ تحته النشاطات الاجتماعية والعاطفية والبدنية كافّة، وهنا

سيكون لهذا المفهوم الواسع دور في غاية الأهمية، غير أنّ المربّي والمتربّي كلّ منهما يبقى حرّاً في انتخاب المناهج والتفاصيل في جزئيات الأمور المختلفة وفي المجالات المتنوعة؛ ذلك أنها غالباً ما تبقى مستقلّةً عن التعاليم الدينية، وما أكثر النظريات التي ظهرت في هذا المضمار. ومع ذلك يمكن القول: إنّ قسماً من التفاصيل في كلّ من هذه المجالات لم يتعرّض له الدين، ولذا يتوجب تنمية هذه التفاصيل والجزئيات من خلال التجارب والدراسات.

من هنا، تغدو التربية الدينية في مفهومها الأول في عرض المجالات التربوية الأخرى، وفي مفهومها الثاني في طولها، فتقوم بدور ترشيدي في الأصول والمناهج والغايات، حيث يشمل الدين مختلف التفاصيل الحياتية في أبعادها المتنوّعة النفسية، والعاطفية، والجسمانية.

ولا شك أنّ الدين معنيّ قبل غيره بهذه التفاصيل بأجمعها، غير أنّنا مضطرون لأن نتوقف عند مقولة: أنّ للدين برنامجه المفصّل لكلّ حاجات اليوم والغد بجزئياتهما المختلفة، حيث إن في هذا ما يدعو إلى مزيد من البحث، وربما لا يكون من الضروري أن تكون عند الدين تمام هذه التفاصيل، ذلك أنّ الدين يقدّم ـ فقط ـ المعايير والضوابط والأصول العامّة، وينتظر هنا أن نعرض عليها الغايات والأصول والتفاصيل الأخرى، الأمر الذي يستلزم منا ـ وبشكل حتمي ـ المزيد من الدراسات واكتساب المزيد من المعارف والمعلومات.

وإذا ما أراد الأفراد الرجوع إلى الدين في القضايا التربوية فإنّ هذا سيكون على نحوين:

الأول: أن نعتبر المسألة برمّتها مسألة تعبديّة؛ بمعنى أنّ على المرء الإعراض عن بحث الأدلّة والعلل والحكمة في كل أمر يقوم به، وهذا غير وارد تربوياً، ولا يمتلك في الوقت عينه منطلقاً شرعياً يستند إليه، ويعدّ هذا الأمر تلقيناً؛ لأنه لا سؤال، والمطلوب قبول النتائج فقط، أمّا كيف يمكن صياغة فرد بهذه المواصفات؟ فهذا في ذاته أمر يحتاج إلى بحث آخر.

الثاني: وهو ما يمكن الدفاع عنه من الناحية الشرعية ـ إننا نعرف طبعاً

أنّ الشريعة لم تبيّن التفاصيل كلّها، لكن هذا لا يعني أنّها لم تبيّن الأمور العامّة والقواعد الكليّة، فعلى سبيل المثال، فروع الدين من قبيل الصلاة، والصوم، والجهاد، والحج، والزكاة وغيرها، كلّها تمتلك رصيداً مفهومياً واضحاً؛ إذ وردت في نهج البلاغة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام فلسفة هذه الأمور جميعاً، ولكن من المؤسف أننا نتعامل مع التعبد أحياناً كما لو أنّه يعني انعدام الفهم، وبعبارة أخرى انعدام السؤال أبداً، فيما السؤال ممكن، وكذا وجود الجواب أيضاً.

وعلى هذا لو عرّفنا الدين باعتباره نظاماً تربوياً ينطوي على أهداف ومعايير وأصول، يتوجب علينا حينئذٍ بحث هذه المقولة بغية تنمية ما يطرحه الدين نفسه، وأن يكون ذلك منسجماً مع فهم المخاطب ولغته، لتقديم أطروحة عقلانية للفرد للتوصل إلى انتفاء التضاد بين العبودية والعقلانية، بل ولمس مدى الانسجام بينهما.

● **بالالتفات إلى ما يقوله علماء النفس بأنّ مرحلة تفتح الحسّ الديني تواكب بروز الغرائز البشرية أثناء البلوغ وسنّ الشباب، هل ثمة ارتباط بين أزمة البلوغ وهذه القفزة والتحوّل في الحاجات والميول الدينية؟**

○ هناك بحث كلّي لدى علماء النفس في حدوث قفزة فجائية في الحالة النفسية والذهنية للشباب؛ إذ تظهر حالة من الهياج النفسي والعاطفي في الجوانب المعرفية والمسؤوليات الاجتماعية يمكن ملاحظتها بشكل واضح. وهنا ينبغي أن نفهم فيما إذا كان الحس الديني ينتمي إلى مثل هذه الإحساسات أم لا؟

طبعاً ذات القفزة هذه، والتي تعني حدوث تغير أساسي وفجائي، مسألة لم يقطع بها علماء النفس حتى الآن لكي يمكن أن نحدّد خطاً للبلوغ يحدث فيه هذا التغير الأساسي والفجائي الفسيولوجي - النفسي والذهني.

ولأن الأبعاد النفسية للمسألة ترتبط بالثقافة فهذا يعني أنّ الخصوصيات الثقافية للمجتمع يمكنها أن تكمل ذلك. إذن فالخلفية التربوية والثقافية للفرد

والمجتمع يمكن أن يكون لها دور مصيري في هذا المضمار. لنفترض وجود فتاة نشأت في أسرة متدينة، يعني أنّها عاشت منذ البداية في بيئة دينية، الأفكار والسلوكيات دينية، والأحاديث التي يتبادلها أعضاء الأسرة دينية أيضاً، حيث ينمو ذهنها ويتبلور بشكل تدريجي مواكباً لمنطق هذه المسائل الدينية.

وفي النتيجة يمكن القول: إنّنا لا نشهد قفزة فجائية في الحس الديني ليصبح الفرد فجأة متديناً، وإنّما سنشهد استمراراً للتربية الدينية التي بدأت منذ مرحلة الطفولة، ومن ثم حدوث التغييرات بصورة تدريجية.

وهذا ما لا يمنع ـ بطبيعة الحال ـ من القول بحدوث ترسيخ في المشاعر الدينية في سنّ البلوغ، أي أنّ الحس الديني سيشهد حالةً من العمق أكثر.

أما في حالة نشوء فرد في بيئة غير دينية أو في أجواء معادية للدين، فمن الممكن في سنوات البلوغ وإثر احتكاكه بمعلم طيب (متدين) أو أستاذ أو حتى زميل في الدراسة بتلك الصفة أن تحدث تغيرات فجائية سريعة. وأساساً، ليست هذه مسألة ثابتة في التحول النفسي، بل إنّ الأرضية الثقافية والتربوية للفرد لها بُعد مصيري ومؤثر أيضاً.

● **هل هناك سن محدّدة لإرساء المعارف الدينية والوصول إلى عقائد صحيحة؟ وهل ثمة اختلاف بين مرحلة الطفولة ومرحلة المراهقة؟**

○ انطلاقاً من بدء نشاط الذهن في مرحلة الطفولة وقدرة الطفل على إقامة وإنشاء حالات من التفاهم مع من حوله تبدأ عملية التعلّم.

إنني أعتقد أنّ المسائل الدينية تنضوي ضمن هذا المستوى، يعني لا ضرورة لأن نحدّد سنّاً معينة تبدأ فيها عملية التعليم، بل إنّ هذه العملية يمكن أن تكون مسايرةً لعجلة الحياة العادية، ومتناسبة مع مستوى فهم الفرد وإدراكه.

فلو افترضنا أنّ التعليم في مرحلة الطفولة تلقينيّ ثم يحدث تحوّل كيفي في مرحلة المراهقة مما يؤدي إلى اتخاذه ـ أي التعليم ـ بُعداً تحقيقياً، فإننا في هذه الحالة لا نستطيع أن نضع حدوداً صارمة بين هاتين المرحلتين، أي أنّنا في مرحلة الطفولة نقوم بتلقين التعاليم الدينية دون تقديم دلائل كافية، ثم نبدأ

فيما بعد في سنّ خاصّة مرحلة التحقيقات.

وانطلاقاً من أنّ النمو البشري نموّ متصل وأنّ الدين والعقائد الدينية تنطوي على دلائل وبراهين وعلى منطق إقناعي فمن الممكن البدء بعملية التعليم مع طرح هذه الدلائل والبراهين وبمستويات متدرجة منذ المراحل المبكّرة في حياة الإنسان. ونظراً لمحدودية التفكير الطفولي يمكن القيام بخطوات متناسبة مع مستويات إدراك الطفل.

لا يقوم الطفل من الناحية الثقافية عادةً بالمطالبة بدليل أو برهان في تعامله مع البيئة الثقافية من حوله، وهذا ما ينسحب على المسائل الدينية، فعلى سبيل المثال لم يحدث أن تلميذاً سأل معلّمه عن مصدر المعلومات التي يلقيها في الصف؟ أو عن طبيعة منهجه في التعليم؟ أو عن منطقية هذا المنهج؟

وكأن هناك فرضية راسخة في وعي التلميذ تقوم على صوابية كلّ ما يقوله معلّمه، وأنّ عليه فقط أن يصغي ويتلقى المعرفة باقتناع تام وإيمان كامل، وهذه حالة لا يمكن إنكارها في حياة الأطفال والناشئين.

وينظر الأطفال - في الحقيقة - إلى التربية بمعناها العام، حيث تكون التربية الدينية جزءاً من هذا المسار الكلّي.

فهناك إيمان بقدرٍ ما باعتبار المعلم والمربّي الديني، وهناك فرضية قوية وراسخة بصوابيّته، وهذا لا يعني أن نطلب منهم عدم السؤال، أو نعرض عن تقديم الجواب على أسئلتهم، إنّما نقدّم أجوبةً تتناسب ومستوى إدراكهم، وهكذا يتطوّر المسار التعليمي، حتى إذا حلّت مرحلة المراهقة يجد اليافع أرضية مناسبة لتعميق إدراكاته، ومن ثم تظهر أسئلته في قالب نوعي جديد.

ومن الطبيعي في هذه المرحلة أن تتجه الأسئلة إلى الأسس والمرتكزات التي يستند إليها الدين، وتدور الأسئلة - في الغالب - حول المحور العقائدي، وفي هذه الحالة يجب أن تكون الأجوبة متناسبةً تماماً ومستوى الأسئلة وعمقها.

● **هل هناك منهج تربوي خاص بالفتيات؟**

○ هناك إطار عام تشترك فيه المناهج التربوية، فانطلاقاً من اشتراك

الصبيان والبنات في الإنسانية، من الطبيعي اشتراكهما في قواعد تربوية، دينية كانت أو غير دينية، مع التأكيد على وجود بعض النقاط التي يختص بها جنس دون آخر، وهذا ما يعود ـ بطبيعة الحال ـ إلى الفروق والمميزات الجنسية، وإلى العوامل التاريخية والاجتماعية.

فمن الممكن ـ مثلاً ـ أن نجد فروقاً واختلافاً في المناهج التربوية للجنسين لأسباب تعود إلى البعد الجنسي من حيث الجانب النفسي والغائي والهياج الأنثوي، مما يوجب ـ مثلاً ـ اتّباع أسلوب تربوي مع الإناث يختلف عمّا هو متّبع إزاء الذكور. فعلى سبيل المثال تحتاج البنت إلى برنامج تربوي في الثقة بالنفس أكثر مما يحتاج إليه الصبي، لأن البنت تمتاز بمشاعر جيّاشة ومتدفقة، وهذا ما يكسبها حساسيةً أكثر، فتكون حاجتها للثقة بالنفس والثبات أكبر.

وفي هذه الحالة، يمكن القول بأنّ ثمّة حاجة في تربية البنات إلى تنمية الثقة بالنفس تنميةً مضاعفةً، وهذا لا يعني بطبيعة الحال استغناء الأولاد عن الثقة بالذات، فهم أيضاً بحاجة إلى ذلك.

وبالنظر إلى أنّ البنت تبلغ ـ بشكل عام ـ مرحلة البلوغ قبل الصبي، وسنّ البلوغ في البنات أقل مما هو لدى الأولاد، فمن اللازم إذن إعداد أرضية للثقة بالنفس مبكّراً بالنسبة للبنات؛ ذلك أنّ الجانب العاطفي لدى البنات المراهقات أقوى منه لدى الأولاد، وبالتالي تحتاج البنت إلى ثبات واستقرار في شخصيتها، يصونها ويحافظ على كيانها.

فبعض الفتيات في سنّ المراهقة سرعان ما ينخدعن من قبل الجنس الآخر، ويعود هذا إلى التزلزل العاطفي في مرحلة الطفولة في شخصية البنت، ولذا يتوجّب توعية الفتاة بألاّ تثق بالآخر بهذه الطريقة السطحية الساذجة.

هذه بعض الخصائص في المناهج التربوية للبنات، والتي تعود إلى الجانب الجنسي.

أمّا من الناحية التاريخية، فهناك نقطة جديرة بالتأمل والبحث، وهي أنّ المرأة اليوم قد شعرت بهذا الحيف التاريخي الذي تعرّضت له النساء على مرّ

العصور والأزمنة، وهذه المظلومية والحيف قد تسحب علينا أيضاً إلى حدٍّ ما؛ إذ وقعت هذه الظاهرة بمستويات مختلفة، وهذا التغير ثقافي ـ تاريخي أكثر منه ديني أو إسلامي. وعدم التوازن التاريخي هذا يوجب علينا تدارك ما فات وتلافيه، مما هو خارج قدرة البنات والنساء، بتقوية الأرضيات الخاصّة وتعزيزها.

إنّ الحضور النسوي في المجالات المختلفة سواء العلمية، أو الثقافية، أو الاجتماعية و.. في المجتمع مؤشر جيد، ولكنه ما يزال بحاجة إلى دراسات دقيقة في خصوص الحقوق الاجتماعية، والحقوق العائلية، أو قضايا المرأة المختلفة في المجال التربوي، وبخاصّة في الإطار الأسري.

فهناك سلسلة من الثوابت الثقافية في الأسرة تلحق أضراراً بالبنات في المجال التربوي أو ترتّب على الأسرة مسؤوليات مضاعفة تؤدّي إلى إيجاد محدوديات في التحصيل الدراسي والمشاركة الاجتماعية، وبالتالي فقدان بعض الامتيازات. هذا كلّه يدعو إلى إعادة النظر لجبر ما فات تاريخياً وثقافياً.

من هنا، يمكن القول بضرورة تدوين المناهج والأصول التربوية الخاصة بالبنات، وبذل الدقّة اللازمة في الدراسات التحقيقية في مضمار العلاقات الاجتماعية الأسرية، والشطب على العلاقات الظالمة بشكل منطقي لا يؤدي إلى وقوع الظلم على جنس الذكور.

● **ما هو دور الدين في الحياة الفردية والاجتماعية للفتيات؟**

○ للدين آثاره العديدة في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان تتناسب مع كيفية طرحه وتلقّيه، والتربية الدينية لها بعد عام مرتبط بالجميع، لكن تأثيرها في الحياة الفردية للإنسان مرتبط بتبلور فهم مناسب عن العالم في التفكير، وهذا كما يعني ارتباط عالم الوجود بالمبدأ القادر والعالم والحكيم والمدبّر وله نهاية منطقية، فهو إذن عالَم منظّم، غائي وقابل للفهم.

فمن الحاجات الفردية، قابلية العالم للفهم في الأطر الكلية التي تلعب دوراً هاماً في سعي الإنسان ونشاطه، لأنّ أيّ خلل في هذه الأطر الكلية قد

يؤدي بالإنسان إلى الشعور بالعبثية والضياع، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ قسماً من العلاقات الدينية هي علاقات عرفانية وعبادية، تقوم بدور تلطيفي للهيجانات والعواطف الإنسانية؛ إذ تؤدي هذه العلاقة بين الفرد وربّه إلى تلطيفٍ في كيانه، وهو دور يشبه دور الشِّعر في تلطيف العاطفة، بل إنّ دور العرفان والعبادة أكبر بكثير إذا قيس بالشعر.

ثالثاً: إن للدين دوراً فاعلاً في توسيع رقعة العلاقات الإنسانية بما يبني من علاقات اجتماعية متنوعة حيث تتسع الدائرة لتشمل الناس كافّة.

بعبارة أخرى، كل ما ينضوي تحت عنوان عباد الله ومخلوقاته، أو على حدّ تعبير الإمام علي عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر: ((إنّ الناس إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق))[1]، أو كما ورد في الحديث المأثور: ((الخلق عيال الله))[2].

وعلى كلّ حال، فهذه رؤية واسعة تؤثر في التعامل الاجتماعي والعلاقات بين الناس، وهي رؤية يقدّمها الدين، ولكن المتدينين عندنا لم يهضموها بشكل صحيح فنتج عن ذلك ضيق في النظر بحيث يصبح كل من دان بديننا فهو منّا ومن لم يدن فمنبوذ ومطرود! وهذا الأمر لا يعدم التأثير في العلاقات الاجتماعية.

هناك نقاط متألّقة في أدبيات الدين مثل الرفق، والمداراة، وحتى التغافل، ذلك كلّه له شأن في إعادة التوازن في العلاقات الاجتماعية، ولا نعني بالتغافل الغفلة، لأن التغافل يتضمّن حالة من الوعي والانتباه.

وللدين في حياة الفتيات مجموعةٌ من الآثار الخاصّة في مضمار الحياة الذاتية لما يتميز به كيان الفتاة من خصوصيات ترتبط بالجانب العاطفي، بوصفه ظاهرةً قيمةً وهبةً إلهية.

ونظراً للخصوصيات الفردية ـ من حيث التكوين والوجود ـ بالنسبة

---

[1]) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣: ٤٢٦ ـ تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

[2]) أُصول الكافي، الكليني ٢: ١٦٤، باب الاهتمام بأمور المسلمين والنصيحة لهم ونفعهم.

للفتيات والنساء وتأثيرها على العلاقات والروابط الاجتماعية، لذا تترتب على خصائص المرأة وميزاتها السيكولوجية وتأثير ذلك في الحياة الاجتماعية حقوق تتعدّى مسائل مثل النفقة، بحيث يكون نوع عملها في ضوء مقولة الإمام علي عليه السلام: ((المرأة ريحانة وليست بقهرمانة))[1] فلا تسند لهذا الجنس الناعم أعمال شاقّة وصعبة، وتتعين طبقاً لذلك حدود واضحة للأعمال الخاصّة بالمرأة تتلاءم وتكوينها النفسي والجسمي بعيداً عن شعار المساواة على الطريقة الغربية، والذي كلّف المرأة في الوقت الراهن خسائر كبيرة، جعلها تعيش ظروفاً سيئة للغاية، فنجد المرأة تعمل في سلك الشرطة، كما تعمل في البناء، وتقود الشاحنات وغير ذلك من الأعمال الشاقة التي تستنزف المرأة عاطفياً وإنسانياً، الأمر الذي أدّى إلى نتائج سلبية مؤسفة.

وبالالتفات إلى أنّ فتيات اليوم أمهات الغد، فإنّ جزءاً من المقدمات التربوية سوف يسهم في تنمية ونمو عاطفة الأمومة، وبالتالي يجب تأهيل الفتاة لتكون أُمّاً مثاليةً في تربية أبنائها تربيةً صحيحةً تبدأ منذ المراحل المبكرة.

على سبيل المثال، حالة عدم الاكتراث واللاأبالية في حياة الفتاة العاطفية، حيث يمكن أن تكون أرضية مساعدة على إهمال أبنائها بعد أن تصبح أمّاً.

وطبيعي أنّ عاطفة الأُمومة هبة إلهية متأصّلة في ذات المرأة وفطرتها السليمة، لكن التربية لها دور في تعزيز وتقوية هذه العاطفة أو إضعافها.

من هنا، يمكن القول بأنه يتوجب - في تربية البنات - العمل على تعزيز حالة الاهتمام بالآخرين والشعور بالمسؤولية، وهكذا بالنسبة لمسؤولية البنين الاجتماعية حيث ينبغي أن تكون متناسبةً ومسؤوليات الأسرة، من قبيل تأمين الجانب المعاشي والاقتصادي و...

غير أنّه - وعلى ضوء رؤية الإسلام لدور المرأة في الأسرة - أوكلت إليها مسؤوليات عديدة في التربية، فيلاحظ إذن بناء الخلفيات وتناسبها مع تلك

---

[1]) نهج البلاغة، الرسالة ٣١: ٤٠٥ . تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

الأدوار.

● **قد تُحدث الميول الدينية لدى بعض الفتيات وبسبب من تأثير العواطف والأحاسيس قفزة عرفانية، ومن الممكن في غياب الترشيد لهذه الميول أن تتّجه الفتاة إلى بعض المظاهر الخرافية، فكيف يمكن الحؤول دون ذلك؟**

○ تظهر ـ بسبب طبيعة البنت العاطفية ـ الميول نحو المسائل العرفانية والأدبية بصورة أقوى، ومن هنا ينبغي إعداد أرضية مناسبة للنمو الصحيح، كما يتوجب أيضاً العمل على إيجاد برنامج وقائي ودفاعي ضد أشكال الاستغراق والإفراط في هذا الجانب.

وبما أنّ فرص الانحراف موجودة، فإنّ من المنطقي القيام بعمل وقائي، خصوصاً لتوافرها في دائرتي الأدب والعرفان، وسرعة امتزاجهما بالخرافات، حتى الخرافات الدينية منها، أي الخرافات المنتشرة في ثقافتنا الدينية، ومن المؤسف ألاّ نجد لدى البعض قاعدةً فكريةً وعقيديةً صحيحة، ولذا سرعان ما يكون عرضةً للتلوث بالخرافة.

إلا أنّه يمكننا ـ مع ذلك ـ إدخال عنصر العقلانية بوصفه صمام أمان من الجنوح نحو الخرافة، أي يتوجب القول بضرورة عقلنة البرامج التربوية للبنات؛ وذلك بسبب طبيعة هذا الجنس وميوله نحو العرفان وتأثره الشديد بالمسائل العاطفية، فإذا ترك الحبل على غاربه فسوف تتجذّر الحالة اللاعقلانية.

وعلى هذا الأساس، يبدو عنصر العقلانية في تربية البنات أكثر أهمية منه لدى البنين، وهذا يعني أنّ هناك اختلافاً في المستويين، وإن توفرت مشتركات كثيرة بين الجنسين.

إذن يتوجّب علينا وضع العرفان والأحاسيس الأخرى ضمن ضوابط عقلانية، وهذا يعني الحذر الشديد من الخرافة، وسيكون دور الدين مهماً في تجذير الحقائق والعمل على ترسيخها، وما عدا ذلك فإنّه سيمنحنا القدرة على النظر بعين الشك حتّى بلوغ اليقين.

ودين الإسلام بالذات ينطوي ـ إذا ما تعمّقنا في دراسته من خلال النصوص

والروايات ـ على توجيهات تدحض الخرافة وتذمّ الجنوح إليها، غير أنّ ثقافتنا الدينية خصوصاً المنتشرة بين العوام من الناس ومع بالغ الأسف توفّر أرضية مناسبة لشيوع الخرافة، ولذا يتوجب عرض الثقافة على المعايير الدينية الأصيلة وتقويمها باستمرار حتى لا يبقى ثمة مجال لتفشي الظواهر السلبية في مجال التربية الدينية.

● **ما هي في رأيكم المناهج المطلوبة في صياغة المثال والأنموذج والقدوة من أجل تعزيز القدرات الذاتية والاجتماعية لدى الفتيات؟**

○ من الأصول والأساليب التربوية وجود الأسوة والقدوة في المسار التربوي، وهذا ركن أساسي بنّاء للغاية، ويمكن القول: إنّ أيّة عملية تربوية تنجح في صياغة المثال والقدوة تكون قد اجتازت منتصف الطريق في مسار التربية، إذ تحدث تحولاً في ذات الفرد، يدفعه إلى الإيمان والثقة في تحقيق المثال في ذاته.

كما لو أنّ تلميذاً لديه ميول أدبية، فإنّ وجود معلم شاعر وأديب سوف يعزّز هذه الميول والتوجهات، فيكون لوجود المعلّم أثر هام في نموّ الطاقات الأدبية والشعرية لديه.

وهذه نقطة أساسية، إذ نجد القرآن الكريم يتحدّث باستمرار عن الشخصية الأسوة والقدوة والمثال الذي ينبغي الاقتداء به وتمثّل خُطاه.

من هنا، يتعيّن في العملية التربوية إدخال المثال والأنموذج والقدوة في حياة الفرد النفسية والفكرية، وألاّ يكون تعريف القدوة لمجرّد الحب فقط، فهذه علاقة غير مجدية وغير فاعلة، إنما يجب أن يتمّ خلق الأنموذج بأسلوب قوي ومؤثر ليُحدث الأثر التربوي الإيجابي المطلوب.

ومن المؤسف أنّنا لا نجد كتابات وآثار في هذا المضمار يمكن التعويل عليها؛ لأنها لا تتطرّق ـ في الغالب ـ إلى تفاصيل السلوك الإنساني والرؤى الفكرية لكي تكون نقاطاً مشعّة وملهمة.

يجب ألاّ نتصور القدوة تمثالاً خالياً من كلّ نقص وعيب.. تمثالاً من

الفضيلة والتقوى و... بل يجب أن يكون تصوير القدوة بطريقة تمزج بين الإثنين، يعني إمكان رؤية الهدف والغاية وكذلك بعض نقاط الضعف، وهذا ما نلاحظه في أدبياتنا الدينية. فلقد طرح القرآن الكريم النبي ﷺ مثالاً وقدوة وأنموذجاً، قال تعالى: ﴿**إنّك لعلى خلقٍ عظيم**﴾[1]، وفي الوقت نفسه نرى خطاباً آخر للنبي يصرّح: ﴿**واستغفر لذنبك**﴾[2] ولا يهمنا هنا آراء المفسّرين في تأويل الذنب فربما يكون ترك الأولى، أو ترك المستحب فهو بكلّ الأحوال يعدّ ذنباً بالنسبة لشخصية مثل النبي ﷺ القدوة والمثال، والآية صريحة في الخطاب، فلماذا خاطب القرآن النبي ﷺ بهذه الطريقة؟ فإذا كان المثال والقدوة والأنموذج يطرح بطريقة خالية من كل نقص لاتخذ القرآن اتجاهاً ومنحىً آخر في التعبير، أو لتمّ الأمر خارج النص القرآني في وحي خفيّ.

ولكنّ القرآن الكريم استخدم هذه الصراحة أيضاً ليكون ذلك الاستغفار جزءاً لا ينفك عن القدوة، يعني طلب الغفران في حالة ارتكاب ذنبٍ كبير أو صغير.

إذن، ينبغي عدم تصوّر توجّه ضربة للعملية التربوية في حالة ظهور نقطة ضعف في المربّي، فبعض المربّين والمعلّمين ـ على سبيل المثال ـ يتخوّفون من قول: ((لا أعلم))، لأنه يتصوّر أنّ ذلك لا ينسجم معه بوصفه قدوةً، وأنّ القدوة والمثال يجب أن يعرف كلّ شيء ويجيب عن الأسئلة جميعها، في حين أن مقولة: ((لا أعلم)) هي بحدّ ذاتها مثال، يتعلّم التلميذ منه أن مقولة: ((لا أعلم)) ذات قيمة اجتماعية وتربوية.

إنّ علينا أن نقدّم مثالاً حيّاً سهل التناول قريباً من الواقع حتى لو تطلّب ذلك إبداء بعض نقاط الضعف؛ لأنّ المثال البعيد جداً لا يُرى بوضوح، ولن يكون له الدور التربوي المطلوب، لذا ينبغي ألاّ تكون القدوة فوق قمم الجبال؛ إذ سيوحي ذلك للمرء بأنّ ذلك المثال مخلوق آخر يختلف في تكوينه وتوجّهاته،

---

١) القلم: ٤.

٢) محمد: ٩، غافر: ٥٥.

وبالتالي سوف يحدث انفصال بين الطرفين، كما ينبغي - في الوقت عينه - ألاّ يكون المثال في مكان لا يحفّز المرء على الصعود والرقي نحو ذرى الكمال والسير نحو التطوّر والتقدم.

● **ما هو دور الوالدين في التربية الدينية وبناء الروح وبلورة الشخصية لدى الفتاة؟**

○ إذا قام الأبوان في أدائهم التربوي بالعمل على وتيرة واحدة، وعملا على ترسيخ رأيهما، سواء بوسائل إقناعية أو إجبارية لدى ابنتهما أو ابنهما، فسيكون هذا المنحى التربوي متزلزلاً قلقاً، ولن يكتب للمثال أو الأنموذج الذي يقدّماه الاستمرار طويلاً.

ذلك أنّ الفتاة سوف تواجه أشكالاً جديدة من التربية تخطف البريق من المثال العائلي، وما أكثر ما نلاحظ ذلك في مسألة الحجاب، فإذا كان حجاب الأم يمثّل لدى الفتاة مثالاً شكلياً وتقليدياً فقط فإنّها وبعد أن تواجه - وبسبب ظروفها الجديدة - علاقات اجتماعية أوسع، وترى زيّاً آخر للحجاب أكثر راحة فيما يبدو، خصوصاً عندما تكون الأزياء الجديدة هذه ذات أثر في تعزيز العلاقات والروابط الاجتماعية، سوف تُقدم الفتاة على انتخاب الشكل الجديد متخلّيةً عن الشكل التقليدي القديم الذي لن يكتب له الاستمرار طويلاً.

أمّا الاسلوب التربوي الثاني - وهو الأسلوب الذي يعتمد المنطق السليم في التعامل مع تلك الأشكال - فيتطلّب من الأم، وقبل أن تدافع عن زيّها التقليدي، توضيح الدلائل المنطقية التي يسند ذلك الزيّ إليها.

وكذا بالنسبة للأب إذا ما أراد الدفاع عن أسلوبه في التعامل الاجتماعي؛ إذ يتوجّب عليه - إبتداءً - توضيح منطقه ودلائله والإعراب عن استعداده للتغيير إذا ما لاحظ أشكالاً أخرى وأساليب في التعامل أفضل وأنسب، وهذا ما يجعل القدوة في حالة تطوّر وتكامل في المسار التربوي.

إنّ العلاقات الشكلية عادةً ما تنهار وتتحطّم أمام الاختبارات الحياتية، لأنها علاقات هشّة في الأساس وقصيرة الأمد، وقد انخفضت السنّ التي تظهر

فيها علامات التمزّق والتلاشي في العلاقات بسبب الثورة التي حصلت في عالم الاتصالات، ودخول المراهقين في دوائر اجتماعية عديدة ومتنوعة، غير أنه إذا ما اتّبع منهج في التعامل لا يفرض مثالاً أو أنموذجاً معيناً بالضرورة فإنّ الدوام سيكتب له النجاح أكثر، وذلك للاهتمام بفكرة إصلاح المثال؛ لأن النماذج الثابتة وغير المتزلزلة هي النماذج التي تنتهج أسلوبها في التعامل من خلال منطلقات مفاهيمية ومنطقية.

● **كيف تنظرون إلى القدوة والمثال في ظاهرة فرار الفتيات من الدين والمتدينين؟**

○ بالطبع هذه الظاهرة لها عدّة أبعاد، ولا يمكن تحليلها من خلال بُعد واحد.

والبحث في هذه الظاهرة من جانبها الأسري ينطوي على أبعادٍ اجتماعية وتاريخية ودولية أيضاً، فلا يمكنك الآن إهمال العلاقات الاجتماعية والعالمية في هذه المسألة.

فعندما يعيش الفردٍ في محيط ريفي مغلق ـ مثلاً ـ ستكون نسبة قناعاته بالتعاليم الدينية أو التقاليد الثقافية في تلك البيئة المحدودة أوضح بكثير من ذلك الذي يمكنه من خلال حصيلته المعلوماتية ـ حول آداب المجتمعات المختلفة والعلاقات الاجتماعية المتنوعة ـ الاتصال بأبعد نقطة في العالم، وإقامة علاقات واسعة. وللأسرة أيضاً دورها في تشديد شيوع ظاهرة فرار أبنائها من الدين، أو إضعاف الميول الدينية لدى الشباب؛ لأنّ الأسرة بطرحها الدين بشكل فرضي وجبري وقهري وغير منطقي ومعدوم المرونة وبطريقة متشدّدة، مع عدم أخذ السنّ بنظر الاعتبار وعدم إرساء منطق في الأولويات الدينية، وطرح بعض المستحبات بوصفها واجبات، هذا مضافاً إلى طرح ذلك على إنسان ربما لم يصل بعد سنّ البلوغ، أو الشطب على الأسئلة الدينية وعدم السماح بها، واعتبار المعرفة الدينية مسألةً تعبدية فقط بحيث يمنع السؤال أو يطلب من السائل الاكتفاء بجواب موجز لا يفي بالغرض دون قيد أو شرط أو حوار.

إنّ ذلك كلّه ـ وللأسف ـ مما يمكن مشاهدته لدى بعض الأسر المتدينة

قد يسهم في تشديد واستفحال هذه الظاهرة المؤسفة.

هذا بأجمعه، في الوقت الذي نسمع فيه الإمام الصادق عليه السلام - كما ورد في بعض الروايات - يقول حين يرى ابنه وهو يؤدي صلاة الليل بإعياء وتعب شديدين: «لا تكرهوا إلى أنفسكم العبادة»[1].

ومن العوامل والأسباب التي تؤدّي إلى الهروب الخلطُ بين المعتقدات الثقافية والمسائل الدينية، فعلى سبيل المثال: إحجام الرجل عن تقديم العون والمساعدة لزوجته في الشؤون المنـزلية وحصر مسؤولية ذلك على عاتق المرأة بشكل كامل، حتى في حالات اشتغال المرأة أو ممارستها للنشاط الاجتماعي.

إنّ هذا التقليد اجتماعي وثقافي بحت وليس دينياً بالضرورة، مع أننا نجد التعبير عن هذه الظاهرة وتبريرها في بعض الأحيان، بينما الدين لا يؤدي إلى هذا المنحى في التعامل.

انّ التفكيك بين الثقافة الاجتماعية السائدة وجوهر الدين أمر ضروري بالنسبة للشباب، وبخاصة الفتيات؛ من أجل أن تتولّد قناعة في أن حصول التغيير في التقاليد الموروثة أمر يحتاج إلى وقت، ولكي يمكن وضع حدود فاصلة بين التقاليد والدين.

وإذا ما أحجم المسؤولون عن إدارة المجتمع أو تردّدوا في التفكيك ووضع حدود واضحة، فإنّ ظاهرة فرار الشباب من الدين سوف تشهد تفاقماً واتساعاً.

إنّ بقاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إطاره الحكومي يقوم به أفراد معينون وموظّفون رسمياً قرار اجتماعي خاطئ، فيما المطلوب طرح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه ظاهرةً طبيعية وواجباً اجتماعياً، مع التأكيد على شروطه، والاسلوب الأمثل في ممارسته وأدائه.

ربما نرى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد غدوا وكأنهما هدف بذاتهما، فيما هما مجرّد وسيلة لترسيخ الدين بغية سلامة المجتمع، لذا يتوجّب أداء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بطريقة تؤمّن هذا الهدف، من هنا،

---

[1]) أصول الكافي، الكليني ٢: ٨٦، باب الاقتصاد في العبادة.

نلاحظ أنّ الأداء الخاطئ في ذلك يؤدّي إلى الفرار من الدين.

وثمة مسألة أخرى جديرة بالنظر، تكمن في تعاملنا السطحي ـ ومن طرف واحد ـ مع الغرب، وهو تعامل غالباً ما يكون تحريمياً دون حكم منصف، في الوقت الذي يدرك فيه الشباب وبمقتضى سنّهم الحكم الصادر عن التعصّب وعدم الإنصاف والحكم المنصف الصادر عن الحكمة والتعقل.

إن الإنصاف هوالذي يدفع الإنسان إلى التكامل والرقيّ، فالمجتمعات البشرية فيها نقاط قوّة ونقاط ضعف، مما يوجب أخذها جميعاً بنظر الاعتبار، لإعداد أرضية مناسبة للرقي والتكامل وكسب التجارب والخبرات، حتى لا نقع في فخّ التباهي والغرور.

انّنا بإصدار أحكام منصفة نكون قد عزّزنا إرادة الاختيار في نفوس الشباب، إذ يميل الإنسان غالباً نحو الخير، وما علينا الاّ أن نميّز له الخير من الشر والقبح من الحسن. لذا فلنترك الخيار للشباب في تحقيق إراداتهم واستقلالهم في الاختيار، مع الإشارة إلى أننا قد عززنا عندهم الانتخاب المعقول المبني على أسس أخلاقية متينة.

وفي غير هذه الحالة فإنّ العنصر الشاب سيواجه تهديداً جاداً، لأنّه لم يعتد على الاختيار مع فقدانه القدرة على تمييز الخير من الشر.

أما إذا تدرّج الطفل وفي مراحل مبكّرة على برامج تربوية تؤهله للتشخيص والتفكيك بين الخير والشر وبين الحسن والقبح فإنه سوف يتمتّع بمناعة ذاتية تصونه من آثار الغزو الثقافي أو توفّر له على الأقل طريق العودة إذا ما ابتلي بسلبيات هذا الغزو، لذا ينبغي تجهيز الشباب بالحسّ المنطقي الذي يؤهّلهم لعملية الفرز.

● **إن معرفة الحاجات والمتطلبات الحياتية للفتيات من القضايا الهامة في تربيتهنّ الدينية، وهو ما يتم عبر دراسات نفسية واجتماعية، فما هي ـ في رأيكم ـ مشكلات الفتيات في المجتمع؟ وهل أُخذت بنظر الاعتبار في برامج التربية الدينية؟**

○ لقد أشارت دراسات علم النفس إلى الخصائص النفسية والعاطفية

للفتيات، كما أنّ دراسات علم الاجتماع، والتحوّلات التي طرأت على بناء المجتمعات، وثورة الاتصالات والمعلومات، أدت إلى بروز سلسلة من التحدّيات لا يمكن إغفال دورها في التربية بشكل عام والتربية الدينية بشكل خاص، وبشكل أخص فيما يرتبط بتربية البنات، مما جعلنا نشهد مساحة واسعة من التأثيرات في المجتمع، وظهور تيارات نشير إليها عادة بوصفها مصاديق للغزو الثقافي، ونتعامل معها - حتى الآن - بشكل انفعالي، وأغلب نشاطنا وجهدنا في قبال هذه التيارات يتركّز في إخفاء الأفراد أو إقصائهم عن دوائر التأثير - أي وضعهم في معزل - ؛ لضمان عدم تأثرهم بهذه الموجات.

طبعاً، إبعاد الأفراد عن مصدر الصدمات هو مبدأ عام؛ لأن من أسس التربية إعداد بيئة مساعدة كالمدرسة مثلاً وتهيئتها، حيث يوضع التلميذ في محيط مساعد لتلقي الأصول التربوية، لكن التحدي سيظهر في تقويم الحماية المعتمدة إزاء مثل هذه الإجراءات. فمثلاً سيحالف النجاح هذا المنهج في حالة وضع الفرد في بيئة مغلقة، أما في بيئة مفتوحة زاخرة بالأمواج المتلاطمة - كما هي اليوم - فإن هكذا منهج سوف يخفق تماماً، يعني لا يمكن صنع منطقة معزولة في هكذا ظروف، خاصّة إذا ما نظرنا في أفق يمتد إلى خمسة أعوام أو عشرة أو عشرين قادمة، حيث ستصبح شبكات الانترنت والمعلوماتية في انتشارها كأجهزة الراديو والتلفزيون في متناول الجميع.

من هنا، يبدو أنّ منهج العزل فاشلاً غير محظوظ بفرص النجاح في المستقبل على الإطلاق، ومن ثمّ يتعيّن علينا التفكير في منهج آخر، ألا وهو تعزيز القدرات الذاتية في الفرد، أي أن تتم برامج التربية في بيئة مفتوحة ودون جدران، ولذا يتوجّب التعامل بشكل عقلاني ومنصف وبعيداً عن مختلف أشكال التعصّب مع التيارات العالمية الثقافية.

من المفترض علينا تحديد نقاط القوة فيها ونقاط الضعف، وتمييز ما هو مدمّر وما هو بنّاء؛ لإعداد ذهنية منفتحة مؤهّلة للتعامل مع هذه المسارات الدولية، وبالتالي تمكين الفرد من تقويمها عبر أدواته الذاتية المعقولة، للإفادة

ممّا هو مفيد، واجتناب ما هو ضار، وبهذا نكون قد خطونا إلى الأمام خطوةً كبيرة.

أمّا الخطوة الأخرى، فتتكفّل بالتفكيك بين الجانب العاطفي من جهة والجانب المعرفي والفكري من جهة أخرى، فالجانب العاطفي يعني إيجاد شخصية ثابتة قوية في ذات الفرد، بتعبير آخر إيجاد حالة من التوازن في الأحاسيس تحمي الفرد من التأثر لدى مواجهته الأشياء الجديدة، وهذا إنجاز تربوي.

إنّ الأفراد بحاجة إلى توازن عاطفي في تعاملهم مع القضايا التي تواجههم، لكي يكون تقويمهم في مأمنٍ عن المؤثّرات اللاموضوعية، وهذه النقطة ـ خاصّة في تربية الفتيات ـ مهمة جداً، عنيت إحلال حالة من التوازن العاطفي في نفسية الفتاة بدل منع العلاقة وتحريمها.

وعلى هذا الأساس، يمكن التخلّي عن استراتيجية العزل وإبعاد الفرد وإقصائه عن الظروف البيئية المؤثرة؛ يقول سبحانه وتعالى في القرآن الكريم: ﴿**يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضرّكم من ضلّ إذا اهتديتم**﴾[1] يعني أنّ تعزيز القدرات الذاتية تجعل الفرد في مأمن من المؤثرات الخارجية السلبية.

ومن الطرق المناسبة ضخّ هذا المنهج في الكتب المدرسية وبخاصّة في كتب التعاليم الدينية، ومن المؤسف أن هذه الكتب حالياً تعاني أولاً من الانفصال إزاء قضايا العصر، إضافة إلى افتقارها إلى الخطاب المناسب، في الوقت الذي يجب أن يكون التفكير الديني تفكيراً حيّاً يرشدنا في كل الظروف نحو الهداية، فالهداية التي لا تعبأ بالزمن ولا تهتم لمتطلّباته ليست بهداية، إضافة إلى أن هذه الكتب لا تتناسب وسعة هذه الشريحة من المخاطبين وخصائصها، حيث لا تأخذ بنظر الاعتبار مرحلة العمر التي ينبغي فيها تعليم التوحيد أو المعاد أو النبوّة، وكيفية طرح هذه المفاهيم.

ولا يعني ذلك أبداً الحطّ من جهود مؤلّفي هذه المناهج المدرسية، بل إنّ

---

[1]) المائدة: ١٠٥

المسألة معقّدة للغاية، وتستلزم مضاعفة الجهد في هذا الأمر.

ولذا إذا ما أخذت هذه الخصائص الثلاثة، وهي: الانسجام ومتطلّبات العصر، انتخاب خطاب مناسب، تدوين الكتب الدينية في المناهج المدرسية انطلاقاً من وعي ذهنية المخاطب في ضوء علم النفس، فسنصل إلى نتيجة تكشف عن تفهّم المخاطب، وتأثره بالعملية التربوية، وبالتالي الإحساس بحيوية الدين في حياته.

إن الكتب الدينية يجب أن تكون مثيرة، وتتمتع بالقدرة على الإقناع، وأن تكون متناسبةً وسنّ المراهقين؛ لكي ينظر إليها بوصفها كتب مطالعة، لا كتباً مدرسيةً فقط.

الحركة النسوية ومنزلة المرأة في الإسلام

قراءة مقارنة

السيد محمد شفيعي المازندراني

ترجمة: الشيخ علي ظاهر

المقدمة:

قبل فتح مكة كان أبو سفيان قد نقض صلح الحديبية فأراد المجيء إلى المدينة لوضع حلٍّ للمشكلة لصالحه، لهذا الأمر توجّه قاصداً المدينة للقاء كبرائها؛ بغية التوسط لمقابلة رسول الله ﷺ والحصول على الأمان، والتوصل لمعاهدة للصلح، فلم تتم الاستجابة له، ويروى أنه التجأ إلى السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام فلم يصل إلى نتيجة: ((فالتجأ إلى فاطمة عليها السلام فلم ينفعه))[1].

من هذا المقطع التاريخي، يظهر لنا أنّه كان للسيدة فاطمة عليها السلام دخالة في الأمور الاجتماعية والسياسية؛ ولذلك رجع أبو سفيان إليها، إلاّ أنها لم تقبل التوسّط له.

وفي عام فتح مكة التجأ الحارث بن هشام إلى أم هانئ ابنة أبي طالب فأعطته الأمان، ولما دخل الإمام علي عليه السلام المنزل أراد مجازاة الحارث، فوقفت أم هانئ أمامه حائلةً دون ذلك.

عندها دخل النبي الأكرم ﷺ فشاهد أم هانئ على هذه الحالة فنظر إليها فتبسّم، وقال: ((قد أجرنا من أجرت؛ ولا تغضبي علياً فإنّ الله يغضب

---

[1]) الفخر الرازي، التفسير الكبير.

لغضبه)).

ثم قال ﷺ: يا علي أغلبتك امرأة؟ فقال: يا رسول الله ما قدرت أن أرفع قدمي من الأرض، فضحك النبي عليه الصلاة والسلام وقال: ((لو أن أبا طالب ولد الناس لكانوا شجعاناً))(١).

وفي كتاب ((النهاية)) لإبن الأثير، ورد في بحث ((لمم)) حول استجواب السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام لأبي بكر حول مسألة فدك: ((أنها خرجت في لُمّة من نسائها تتوطّأ ذيلها إلى أبي بكر فعاتبته))(٢).

ومن ملاحظة الشواهد الكثيرة في العديد من مصادر أهل السنة والمقبولة عندنا أيضاً، نخلص إلى ما يلي:

أ ـ المرأة التي تملك اللياقة والجدارة لها حق إبداء الرأي في أهمّ الأمور السياسية والاجتماعية للبلاد.

ب ـ اهتمام النبي ﷺ بآراء النساء ومواقفهنّ، بحيث إن أعطين الأمان لأحد وافق ﷺ على ذلك وأمضاه.

ج ـ على الرغم من أنّ مسألة الاهتمام برأي المرأة ونظرتها للأمور لا تتمتّع بسابقة طويلة في البلدان الديمقراطية، إلاّ أن الإسلام ومنذ ظهوره كان قد احترم رأي المرأة وكان له السبق في هذا المضمار.

حضور المرأة في المجتمع ومنع دوافع الفساد:

في المدينة المنورة منطقة تعرف باسم ((المساجد السبعة))، وهي المنطقة التي وقعت فيها معركة الأحزاب، حيث يوجد هناك وعلى مقربة من مسجد لإمام علي عليه السلام مسجد السيدة فاطمة عليها السلام، هذه المساجد انت أماكن عبادة للحاضرين في ذلك الميدان (معركة الاحزاب) وللمتخندقين للحرب، وهي شهادة تاريخية على حضور المرأة ودورها في مجتمع المسلمين.

---

١) الزمخشري، ربيع الأنوار١: ٨٦٩، منشورات الشريف الرضي.

ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر٤: ٣٧٣.

بناءً عليه، كان حضور المرأة ودورها في الساحات الاجتماعية والسياسية مورد تأييد الرسول الأكرم وقبوله ﷺ، وإنما نهى ﷺ فقط عن تلك النشاطات والفعاليات التي تؤدّي إلى تهييج النفوس وإثارة الشهوات.

بعد إنجاز بناء مسجد النبي ﷺ في المدينة، أقيمت فيه صلاة الجماعة للرجال بإمامة النبي ﷺ، وللنساء بإمامة أحد الصحابة.

ينقل عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ أنّه قال: ﴿**لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خيرٌ لهن**﴾[1]، وقد فسَّر ﷺ الآية: ﴿**ولا يبدينَ زينتهنَ إلاّ لبعولتهن**﴾: ((لا خلخال ولا شنف ولا قرط ولا قلادة)). وفي معرض تفسير الآية: ﴿**الاّ ما ظهر منها**﴾ قال ﷺ: ((الثياب))[2].

روى أبو موسى الأشعري أنّ النبي ﷺ قال: ((أيّما امرأة استعطرت، فمرّت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية))[3].

بعد التدقيق في الأحاديث المتقدّمة يظهر أنّ ما هو محرَّم وممنوع هو حضور النساء المضرّ والمخرّب، وليس الحضور البنّاء الهادف.

في الماضي كان الأب يحزن ويغتم إذا ولدت له أُنثى، في ذلك الوقت قال رسول الله ﷺ: ((البنات حسنات))[4]، وفي مجتمع لم يكن يرى أية قيمة تذكر للنساء قال ﷺ: ((حبّب إليّ النساء والطيب، وجعلت قرة عيني الصلاة))[5].

وكان النبي ﷺ في بعض أسفاره يصطحب معه عدداً من النساء، وكذلك في الحروب، كان يأخذ معه إلى ساحة القتال ممّن لديهنّ القدرة والخبرة في الحرب.

---

[1]) الحاكم، المستدرك٢: ٢٣٧ . ٤٣١، بيروت، دار الكتب العلمية.

[2]) المصدر نفسه.

[3]) المصدر نفسه.

[4]) الصدوق، ثواب الأعمال: ٤٤٨، والطبرسي، مكارم الأخلاق: ٢٥١.

[5]) الحاكم، المستدرك٢: ١٧٥،

ففي معركة أحُد كانت هناك امرأة تدعى نسيبة، أخذت سيفاً ودافعت به عن الرسول ﷺ حيث قال في حقّها: ((لمقام نسيبة بنت كعب أفضل من مقام فلان وفلان))[1].

دعاة تحرير المرأة أو الحركة النسوية:

إنّ شعار ((حقوق المرأة)) والدفاع عنها واحد من الشعارات المغرية التي انتشرت في أفق الفكر الإنساني، وإن مسألة حماية حقوق المرأة إن كانت جدّية وبعيدةً عن الكذب والخداع فهي ذو قيمة واحترام؛ ذلك أنّ نظرة الدين عموماً وبخاصة الدين الإسلامي إلى المرأة نظرة خاصة، تعطي المرأة مكانتها اللائقة بها وتحترمها، على عكس ما هو موجود ـ وللأسف ـ في المجتمعات اللادينية أو البعيدة عن الدين.

ولاشكّ أنّ غلو المدافعين عن المرأة وإفراطهم ساهم في تضييع حقوقها الإنسانية، فكانت النتيجة أن انتقص هؤلاء ـ دعاة حقوق المرأة ـ من قيمة المرأة وهويتها تحت شعار الدفاع عنها. وبديهي ألاّ يصلوا إلى غير هذه النتيجة بسبب سلوكهم المنحرف والضال؛ وإن جاءت فكرة الدفاع عن حقوق المرأة بوصفها ردة فعل طبيعية على إهمال حقوق المرأة وتجاهلها على مدى عصور، لكن لا ينبغي البحث عن العلاج من خلال هذه الحركات.

نعم في الأعصار المختلفة ـ ظُلمت المرأة كثيراً وتعرضّت للامتهان إلا لدى أتباع الرسل والأنبياء، وأمّا فكر الحركة النسوية فإنّ له ارتباطاً ـ بالتأكيد ـ بالعلوم الإنسانية، دون أ، يحظى بماضٍ طويل من الناحية التاريخية.

منطق الحركة النسوية:

راجت فكرة المساواة بين الرجل والمرأة في القرن السابع عشر الميلادي. فالحركة التي بدأت في ذلك القرن باسم حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية

---

[1]) راجع كتاب المغازي١ :٢٦٩.

ظهرت ثمارها في فرنسا في القرن الثامن عشر الميلادي.

في البداية نظر دعاة حقوق البشر نظرةً دونيةً للمرأة، فالكاتب الفرنسي الشهير مونتسكيو ـ أحد رادة الثورة الفرنسية ـ عرَّف النساء في كتابه روح القوانين (١٧٤٨م) بأنها موجودات ذات أرواح حقيرة وضعيفة الدماغ، متكبرة ومحبّة لنفسها.

هذا ولم يرد كلام حول المساواة بين الرجل والمرأة في وثيقة «حقوق الإنسان» التي صودق عليها في فرنسا عام ١٧٨٩م، وهذه الوثيقة في الحقيقة كان ينبغي إعلانها وثيقةَ حقوقٍ للرجل.

في القرن التاسع عشر الميلادي توسّعت حركة المرأة في فرنسا، وأُطلق عليها المصطلح الفرنسي «Feminusm»، وفي الواقع كانت الحركة هذه نوعاً من الاعتراض على سيادة الرجل الواضحة والتي كانت حاكمة على وثيقة حقوق الإنسان التي صدرت في فرنسا[1].

عام ١٩١٨م حصلت النساء في بريطانيا على حقّ إبداء الرأي، وهذا الأمر كان واحداً من إنجازات الحركة النسوية التي تراجعت بعد ذلك وخبا وهجها، حتى أن البعض اعتبر العقدين الأوّلين من القرن العشرين سنوات الطفرة البدائية لحركة المرأة.

بعد الحرب العالمية الثانية، أي في سنة ١٩٤٥م، وجدت نظرية «المساواة بين الجنسين» أنصاراً كثر، فكانت محصّلة الأمر أن طرحت لأول مرة مسألة «المساواة» وبشكل واضح في إعلان «حقوق الإنسان» على مستوى عالمي، لينتشر عام ١٩٤٨م من قبل الأمم المتحدة.

وعلى كلّ حال، فمع أنّ إعلان حقوق الإنسان، أكّد على الحقوق الطبيعية والفطرية للإنسان إلا أنه أضحى فاقداً للاعتبار القانوني وللضمانة

---

[1]) راجع كتاب: جان ستيورات ميل، استعباد النساء.

التنفيذية، وبمعنى آخر، لم يصل إلى حيز التنفيذ ولم يطبق بالأصل [1].

ومنذ ذلك الحين فصاعداً أدّى هذا الأمر إلى بروز معاهدات دولية ضمن منظومة عمل الأمم المتحدة تتمتّع باعتبار قانوني أكبر، وتعنى بشكل أوضح بقضايا المرأة، ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى عدة اتفاقيات أو وثائق.

- وثيقة حقوق النساء السياسية عام ١٩٥٢م.
- وثيقة موافقة المرأة في زواجها عام ١٩٦٢م.
- وثيقة منع أي شكل من أشكال التمييز ضد النساء عام ١٩٧٩.

وأعلنت الأمم المتّحدة الأعوام العشرة ما بين ١٩٧٤ و ١٩٨٥م أعوام المرأة العشرة أو عقد المرأة.

أفول الحركة النسوية:

خلال عقد السبعينات كانت أي امرأة تنتسب أو تناصر الحركة النسوية تعرف من خلال مظهرها الخارجي، شعرها القصير (الذكوري)، الحذاء ذو الكعب البسيط الارتفاع، البنطال (السروال) الخشن الملاصق للجسم، والوجه الخالي من آثار التجميل، بحيث تمتاز بذلك عن باقي أفراد بنات جنسها.

وقد أعلن أتباع هذه الحركة عن أهدافهم عبر رفضهم المطلق للزواج، وتأكيدهم على حرية المرأة، واستقلالها في العمل من الناحية الاقتصادية.

من هنا، يمكن القول: إنّ شعار «نساء من دون رجال»، أو «السلوك الرجالي» قد ارتبط بهذه المرحلة وكان من سماتها.

فيما بعد، انتقلت الحركة النسوية من حالة التطرّف إلى حالة الاعتدال حيث سلكت منحىً آخر، الاّ أنّ الآثار السيئة للتطرّف كانت ما زالت واضحة لدى تلك الحركات التي كان مبدؤها محورية المرأة، مما أدّى إلى أن تغدو المرأة عرضةً ـ بالدرجة الأولى ـ لهذه الأضرار.

لقد كان من نتائج تلك المرحلة العنف الذي أخذ يتزايد يومياً في محيط

---

[1]) توضيح من المترجم.

العائلة وفي محيط العمل، بالإضافة إلى فقدان الأمان الجنسي.

على إثر ذلك، توجّه المجتمع الغربي مجدداً نحو الأدوار التقليدية للأسرة من خلال النظر إلى ترويج العادات والتقاليد الأسرية، فالعالمان دانيل لژه Danyal Lageh وبرنزان هارويو Bern Zane Harvyou لاحظا عند البحث في أحوال المجتمع، أن تحولاً جديداً قد ظهر إلى العلن. حيث ظهرت صورة العائلة الأكثر تقليديةً ومثالية، وأنّ الناس توافقوا على ضمّ الجد والجدة إلى البنية العائلية، لتصبح العائلة متكوّنة من ثلاثة أجيال: الأم والأب، الأولاد، الجد والجدّة، وبرزت هذه الأدوار التقليدية ونمت بشكل متسارع، وبالنتيجة أصبح الرجل أكثر قوّة وقيمومة على الأسرة(١).

وأيضاً أعلنت منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٩٤م عاماً للعائلة، ومنذ ذلك الحين أخذت النساء العصريات تسعى في إظهار تمايزها عن الرجال بمظهرها وسلوكها الأنثوي الخاص المتميّز باللين والرقّة واللطافة.

الإفراط في الدعوة إلى حرية المرأة:

اعتبر بعض دعاة حرية المرأة أنّ أساس الظلم الذي لحق بالمرأة يكمن في فقدان الحقوق المدنية، وعدم المساواة في فرص التعليم.

كما أن بعضهم رفض أن يكون جنس الشخص (ذكر أو أنثى) مؤثراً في تحديد حقوقه، واعتبروا أنّ الفطرة لدى النساء والرجال واحدة تماماً، وأنّ ما هو موجود هو الإنسان فقط لا الجنس.

وقد كانت من أهداف هؤلاء تحقيق المجتمع القائم على الجنسين معاً اللذَيْن هما أعضاء المجتمع سوية، بغضّ النظر عن الخصائص الرجالية والنسائية والاختلافات والفوارق النفسية المبالغ فيها.

وهذا يعني عدم وجود فروقات قوية بين تلك الخصائص للجنسين، فالفتيان والفتيات يحظون سويةً بإمكان التعلّم، ولا تفرض تلك المميزات

---

(١) مارتن سكالن ـ علم اجتماع تاريخ العائلة: ٣٣٥.

والخصائص عليهم أمراً آخر.

وكذلك اعتبروا أنّ واقع الجنس ودوره كان نتيجة العلاقات الاجتماعية طوال التاريخ، وليست ودائع أو مواهب للطبيعة غير قابلة للتخلّف.

وقد قبلوا بنظرية ((موركَان)) Morkan الذي اعتقد أنّ الأمومة ((قيمومة الأم)) قد راجت في بداية الحياة البشرية، أما قيمومة الرجل ((الأب)) فاعتُبرت أمراً طارئاً وعابراً، بحيث هيمن ـ وبشكل تدريجي ـ على المجتمعات فيما بعد[1].

الحركة النسوية الماركسية:

في القرن التاسع عشر للميلاد وانطلاقاً من نظرية مروكَان morkan في ((قيمومة الأم)) في المجتمعات البشرية، اعتقد المذهب الماركسي أنّ ظهور الملكية الخاصة في المجتمعات سبّب تقييد المرأة والحدّ من فعاليتها، وهذه الحالة ستستمر مادامت الملكية موجودة وما دامت الأسرة البرجوازية حاكمة.

بينما سعت الرأسمالية إلى المحافظة على العمل المنزلي بشكله الحالي، وقد عارضوا تحوّله إلى ظاهرة تعمّ المجتمع أي: ((حالة اجتماعية عامة)).

وانطلاقاً من هذا التحليل عينه طرح إنجلز وماركس [Marx & Engls] نظرية إلغاء الأسرة، كونها أصغر وحدة اقتصادية في المجتمع، حيث اعتقد انجلز Engles أنّ ظهور الأسرة كان تجلّياً ونتيجة لاستثمار الرجل للمرأة والأولاد. وقد ادعوا أنّ النساء سوف يتحرّرن بعد سقوط النظام البرجوازي، ومن هذه الجهة افترضوا أنّ النظال النسوي من أجل تحرير المرأة تابعٌ للنضال الطبقي.

وبالنظر إلى أنّ النظام الراسمالي قد قسّم المجتمع إلى قطاعين وساحتين:

ـ القطاع العام (السوق).

ـ القطاع الخاص (العائلة).

---

[1]) الحركة النسوية، من منشورات مكتب ممثل الولي الفقيه في الجامعة.

اعتبر انجلز أنّ أول شرط لتحرير النساء ربات البيوت، هو انخراط هذا الجنس (المؤنث) في الحياة اليومية والأنشطة العامّة في حياة المجتمع، وقد سدّدت الماركسية بهذه الطريقة ضربة قاسية إلى أركان الأسرة، لم تكن قابلة للجبران بتلك السرعة.

أما المغالون من دعاة الحركة النسوية وتحرير المرأة فقد عارضوا الزواج لأنّه يحوّل المرأة إلى ((ربة منزل، ومنجبة أولاد)) و((متفانية في خدمتهم)). ويحوّل الرجل إلى ((معيل، وأب، وأناني)).

من جانب آخر، وبسبب إخضاع الرجال النساءَ لسلطتهم حتى في علاقاتهم الجنسية، ينبغي أن تعيش النساء منفصلةً عن الرجال، وأن يعتبرن الرجال العدو الأساس لهنّ.

وقد عدُّوا نظرية ((الزواج الحر)) أسهل طريقة للخلاص من العبودية والاستغلال الذكوري.

و((الزواج الحر)) نوع من التعايش المشترك بين الرجل والمرأة.

وعلى أساس هذه النظرية لا توجد أية مسؤوليات حقوقية على عهدة الطرفين، وهذه الرابطة هي فقط استجابة للحاجات الجنسية بدون إيلاء دور للجانب العاطفي.

والجدير بالذكر أن هذه الدعوة الإفراطية ترقّت بعد ذلك إلى مرحلة الدعوة إلى حرية الزواج بالمثل.

أنصار الحركة النسوية اليوم:

من السبعينات من القرن الماضي برز على الساحة تيار جديد داخل الحركة النسوية باسم: ((دعاة المرأة الجدد))، حيث تأثّر هذا التيار بالمدارس الفكرية ما بعد الحداثية، بحيث استند دعاة المرأة الجدد إلى علم النفس السلوكي للتأكيد على حفظ الخصائص النسائية.

وهؤلاء بتأكيدهم على أصل التفاوت الموجود بين بني البشر اعتقدوا أن

قيم ومبادئ الحركات النسوية الراديكالية التي سادت العالم آنذاك ليست مستحيلة التحقق فقط، بل من الممكن لها خلق أشكال جديدة من الظلم؛ ذلك أنّ هذه الرؤى قد غفلت عن تفاوت ظروف المجتمعات واختلاف الثقافات.

بالإضافة إلى ذلك، يذهب هذا الاتجاه إلى أنّ المرأة تحتاج إلى الأسرة سواء زوجة كانت أو بنتاً.

ومع وجود الاختلافات الكثيرة في توجهات أتباع الحركة النسوية، إلاّ أنّه يمكن الإشارة إلى الوجوه المشتركة فيما بينها جميعاً.

- إنّ مصدر التشريع والتقنين ومعيارهما هو النتاج الفكري البشري نفسه.

- جميع أعضاء هذه الحركات هم «الأبناء البررة» لعصر النهضة ومذهب الأنسنة.

- الهجوم على الأسرة ومحاربتها باعتبارها نواةً قائمةً على أساس قيمومة الرجل ورعايته.

- المطالبة بإزالة التمايز بين الجنسين في قوانين التربية والتعليم، وعلى مستوى الفرص والإمكانات.

الحركة النسوية في إيران:

مع الغزو الجديد للثقافة الغربية، وعلى أعتاب الحركة الدستورية، تغيّرت وضعية النساء في إيران، وجاء ذلك مترافقاً مع سائر التغييرات التي رافقت بقية فئات المجتمع.

ومن هنا، ينبغي اعتبار الحركة الدستورية نقطة تحوّل مفصلية في تاريخ إيران السياسي؛ لأنّها أوجدت تأثيراً وتحولاً جديداً في تطوّر التوجهات والاهتمامات في أوساط النساء وتبدلها، وجرَّت المجتمع الإيراني - على حين غفلة ودون إرادته - إلى فلك الثقافة الغربية.

وقد قرأ بعض المتأثّرين بالغرب والفكر الغربي في الداخل التحوّلات

الثقافية في العالم الغربي بنوعٍ من الإيجابية والتفاؤل، معتبرين أنّ طريق السعادة يكمن فقط في السير على خطى العالم المتحضّر واتخاذه قدوة، وترك المظاهر التقليدية والعادات المحليّة.

ولهذا ظهرت في أواخر حكم القاجاريين حركات قويت ونمت بفعل نشاط النساء - زوجات وبنات - اللواتي تربين في أجواء ثقافة الغرب، حتى أنّ بعض هؤلاء المثّقفات كنّ يكتبن مقالات في مجلات إيرانية تطبع خارج البلاد قبل الحركة الدستورية نفسها، وكنّ يروّجن - في كتاباتهن هذه - ثقافة الغرب ورؤاه، بحيث أصبحت الكتابات والأفكار التي تبنتها هذه الفئة شاهداً قوياً على تأثرهنّ بالتحولات والتغيّرات الغربية[١].

مع حلول عصر سلالة البهلويين - الحكم الشاهنشاهي - بدأ فصل جديد في تاريخ المرأة في إيران، بحيث أظهر التغرُّب واللاإنتماء ما تبقّى من وجهه المخفي، إلى درجة أصبحت الدعوة إلى ((كشف الحجاب)) الذي جرى عام ١٩٣٨م بحجّة تحرير نصف قوى المجتمع الإنساني، أصبحت نقطة تحوّل حملت الكثير من التغييرات في الساحة الإيرانية، مما أوجد تأثيرات وانطباعات سلبية في ذهن المجتمع الإيراني المسلم.

مبادئ الحركة النسوية:

المبادئ الإنسانية لهذه الحركة في الغرب مبنية على ما يلي:

١ - رفض الكنيسة ونفوذ المسيحية.

٢ - تحطيم الانتماء الديني، وإبعاد الدين عن الأسرة.

٣ - رفض قيم الدين الأخلاقية المتعلّقة بالمرأة ومن أبرزها:

- الحجاب.
- العفاف.
- التحصُّن.

---

١) المرأة في الحقبة القاجارية: ١١١.

ـ الوفاء.

ـ الحياء... وكل ما يشكّل قيمة إنسانية بنظر الدين.

٤ ـ التعدّي على حريم الأسرة وتخريب العلاقات العائلية السليمة.

٥ ـ العمل على الحدّ من الضوابط والالتزامات الأسرية والقضاء عليها.

هذه المبادئ أعلاه بنيت على أساس نظرية المتشدّدين في الدعوة الى الأنسنة، حيث النفي القاطع للجوانب المعنوية من الإنسان، ومعاداة الدين وإنكار كلّ ما يتعلّق بالله من مبادئ وأصول.

لذا كان لزاماً على المسلمين الالتفات إلى أن تعاليم الحركة النسوية ومبادئها قد تشكّلت في إطار معايير ومعتقداتٍ إلحادية خاصّة، لا تمتلك أي موازين ثابتة أو نقاط اشتراك مع مبادئ وتعاليم الأديان الإلهية السمحة والحيّة، وخاصة الإسلام، من أجل الدفاع عن المرأة وحماية حقوقها، وجعلها في المكان المناسب الذي يليق بها وبكرامتها ومنزلتها.

حقوق المرأة من وجهة نظر الإمام الخميني قدس سره:

بناءً على رؤية الإسلام ونظرته للمرأة، أوضح الإمام الخميني في مناسبات مختلفة هذه النظرة وبيّن منزلة المرأة ومكانتها الحقيقية.

للمرأة في نظر الإمام الخميني منزلة ومقام لم يستطع أي مذهب وأي حركة إعطائها ومنحها لها، بل على العكس من ذلك فقد أهبطت تلك الحركات أو المذاهب مستوى المرأة إلى حدّ المهزلة والألعوبة.

يشير الإمام الخميني إلى تلك المنزلة وذاك المقام في معرض حديثه عن مقام السيدة الزهراء عليها السلام بمناسبة يوم المرأة العالمي ويقول: ((غداً يوم المرأة، يوم المرأة التي يفتخر بها العالم بأسره، يوم امرأةٍ وقفت ابنتها في وجه الحكومات الطاغية، ونطقت بذلك الكلام الذي نعرفه جميعاً...))[1]، ((إنّه

---

[1]) من بيان بمناسبة يوم المرأة في ١٦ / ٥ / ١٩٨٩م، صحيفة النور١٢: ١٤٨، وهو كناية عن وقوف السيدة زينب عليها السلام ابنة السيدة الزهراء عليها السلام في وجه حكومة يزيد

يوم عظيم أن أطلّت على الدنيا امرأة تضاهي الرجال جميعاً، امرأة هي أنموذج الإنسان الكامل، امرأة تجلّت فيها الهوية الإنسانية الكاملة...».

«أبارك للشعب الإيراني العظيم، لا سيما النساء المحترمات يوم المرأة المبارك، إنّه يوم شريف للعنصر المتألّق (المرأة) الذي هو أساس الفضائل الإنسانية والقيم السامية لخليفة الله في الأرض، وما هو أكثر بركة وأعظم قيمة، هذا الاختيار الموفق للعشرين من جمادى الآخرة - ذكرى ميلاد المرأة العظيمة، مفخرة الوجود ومعجزة التاريخ - يوماً للمرأة»[1].

«أبارك لكنّ أيتها السيدات وجميع نساء البلدان الإسلامية العيد السعيد، عيد ولادة المولد الأعظم، الصديقة فاطمة الزهراء، وآمل أن تسلك كل النساء الطريق الذي اختطّه الله تبارك وتعالى لهنّ، وأن يحققن الأهداف الإسلامية السامية، إنّه لمفخرة كبرى اختيار يوم مولد الصديقة الزهراء يوماً للمرأة، إنّه لمفخرة ومسؤولية أيضاً»[2].

تكريم وجود المرأة:

كرّمت المرأة في نظر الإمام الخميني قدس سره تكريماً عظيماً وكثيراً، وجعلت في منزلة رفيعة جداً، ويتّضح ذلك من خلال حديثه الذي يقول فيه:

«يريد الإسلام للرجل والمرأة أن يحثّا السير في مدارج الكمال، فالإسلام أنقذ المرأة مما كانت عليه في الجاهلية.

لقد قدّم الإسلام للمرأة خدمةً كبيرةً تفوق - بقدر كبير - الخدمة التي قدّمها للرجال، وأنتنّ تعلمن كيف كانت المرأة في الجاهلية وما أصبحت عليه

إثر واقعة كربلاء.

[1]) من بيان يوم المرأة العالمي في ١٤ / ٤ / ١٩٨٢م ـــ ٢٠ جمادى الثانية ، ذكرى ولادة السيدة فاطمة الزهراء سلام الله عليها.

[2]) خلال لقاء جمع من الأخوات بمناسبة يوم المرأة، في ٢ / ٣ / ١٩٨٦م.

في الإسلام، ففي العصر الذي بعث فيه نبي الإسلام ﷺ لم يكن للمرأة شأن أو قيمة تذكر، الإسلام هو الذي منحها القدرة والمكانة))[1].

المرأة منبع السعادة:

لقد تنبه الإمام الخميني قدس سره إلى الأغراض السيئة والنوايا المشبوهة لآراء ما يسمّى بالحركة النسوية، وكان يؤكّد على الدوام على مكانة النساء وتأثيرهن على المجتمع، يقول: ((لو جرّدوا الأمم والمجتمعات من النساء الشجاعات والمربيات الفاضلات فسوف تهزم هذه الأمم وتؤول إلى الانحطاط، الإسلام يوليكنّ ذلك القدر من الاحترام الذي لم يوله للرجال، الإسلام يريد لكنّ النجاة، الإسلام يريد إنقاذكنّ من المهزلة التي يريدها هؤلاء لكنّ، لتصبحن ألعوبةً بأيديهم، الإسلام يريد أن يصنع من المرأة إنساناً كاملاً))[2].

ويضيف الإمام الخميني قدس سره: ((المرأة إنسان، بل إنسان عظيم، وهي مربية للمجتمع، فمن أحضان النساء يولد الرجال الصالحون، في البداية يأتي الرجل والمرأة السالمين من حضن المرأة، سعادة البلدان وتعاستها منوطة بالمرأة، لأنّها بتربيتها الصالحة تصنع الإنسان الصالح وبتربيتها السليمة تعمر البلاد، إنّ حضن المرأة مهد للسعادة والخير والبركة؛ لذا ينبغي أن تكون المرأة منبع جميع السعادات))[3].

((المرأة مظهر تحقق آمال البشرية، هي مربية النساء والرجال الأفاضل))[4].

---

[1]) كلمة للإمام الخميني بشأن خدعة الشاه الجديدة ٩ / ١١ / ١٩٧٨م. صحيفة النور١١: ١٤٣.

[2]) من حديث مع جمع نسائي، في ٦ / ٣ / ١٩٧٩م، صحيفة النور، ج١٥، ص١٩٩.

[3]) من بيان بمناسبة يوم المرأة في ٦ / ٥ / ١٩٨٩م، صحيفة النور، ج١٦، ص٢٤٦.

[4]) صحيفة النور١٣: ٢١٩.

«تربي النساء في أحضانهنّ الرجال الشجعان، فالقرآن يصنع الإنسان، والمرأة أيضاً تربي الإنسان، ولو جرّدت الأُمم من النساء المربيات للإنسان، فإنّها ستهزم، وتتجه إلى الانحطاط، وتتدنى إلى الحضيض»[1].

الحرية والمساواة بين الجنسين في نظر الإمام الخميني قدس سره

في نظر الإمام الخميني قدس سره، الإسلام يريد للمرأة العزّة والفخر، أما أصحاب التوجهات اللادينية فما يريدونه للمرأة ليس إلا الفساد والانحراف، وأن تصبح وسيلة تسليةٍ وألعوبة.

حول ذلك يوضّح الإمام الخميني قائلاً: «إن مقام المرأة عالٍ، وهي تتمتّع بمكانة رفيعة، للسيدات في نظر الإسلام منزلة سامية»[2].

«إننّا نطالب أن ترتقي المرأة مكانتها الإنسانية السامية، لا أن تكون ألعوبة بأيدي رجال أراذل»[3].

«يؤهّل الإسلام المرأة لأن يكون لها دور في جميع الأُمور - كما للرجل دور في جميع الأمور - فكما ينبغي على الرجل أن يجتنب ويبتعد عن الفساد كذلك يجب على المرأة أن تبتعد عن الفساد، ولا ينبغي لها أن تصبح ألعوبة بأيدي شباب تافهين، ولا ينبغي لها أن تحطّ من مكانتها ومنزلتها وتخرج متبرّجةً - لا سمح الله - لتطاردها أنظار التافهين من الرجال، ينبغي للمرأة أن تحافظ على إنسانيتها، وأن تتحلّى بالتقوى والعفّة، للمرأة منزلة كريمة، ولها إرادة، وقد خلقها الله عزوجل حرّة كريمة»[4].

«ينظر الإسلام إليكن - إيتها السيدات - نظرة خاصة، عندما ظهر

---

1) من حديث في جمع من النساء بمدينة قم في ١ / ٢ / ١٩٨٠م. صحيفة النور١٥: ٢٥٧.

2) صحيفة النور ١٥: ٢٣٧، ٢٣٨.

3) صحيفة النور ٩: ١٣٧.

4) المصدر نفسه ١٥: ٢٣٢.

الإسلام في الجزيرة العربية كانت المرأة تفتقر إلى المكانة اللائقة لدى الرجال. الإسلام هو الذي منحها العزة والرفعة وهو الذي ساواها بالرجل، إن العناية التي يوليها الإسلام للمرأة تفوق العناية التي خص بها الرجل»[1].

حقوق المرأة:

إنّ موضوع الزواج والطلاق بين الرجل والمرأة من المواضيع الساخنة والمطروحة بقوة في المجتمعات المختلفة، ويستخدم هذا الموضوع سلاحاً لأجل تشويش أفكار النساء وعقولهن.

المعترضون، وبدون التفات إلى حقّ المرأة في اختيار الزوج، عدُّوا المرأة في نظر الدين الإسلامي مملوكةً للرجل؛ وذلك بتمسّكهم ببعض النماذج من الزيجات، وأنّ كون اختيار الطلاق بيد الرجل هو بحدّ ذاته تمييز بحق النساء.

لقد أشار الإمام الخميني قدس سره إلى هذا الموضوع، وبيّن أنّ الإسلام أعطى صلاحيةً للنساء؛ يقول عندما سئل عن ذلك: «يسأل بعضهم عن اشتراط المرأة في عقد الزواج كونها موكّلة في طلاق نفسها، ثم يسألون عن مصير النسوة اللاتي لم يشترطن هذا الشرط ويعانين من أزواجهن؟

إنّ هؤلاء يخالفون ولاية الفقيه ويجهلون أنّ من صلاحياته التدخل في مثل هذه الحالات، فإذا ما أساء الرجل معاملة زوجته ينصحه الولي الفقيه أولاً، ويؤدّبه ثانياً، فإن لم ينفع معه ذلك أجبره على الطلاق وفرَّق بينهما، اعرفوا قدْرَ هذه الولاية.

إنّ ولاية الفقيه نعمة وموهبة إلهية أعطاها الله تبارك وتعالى للمسلمين، ومن الأمور التي سألتم عنها وطرحتموها هو أنّه ما هو مصير النساء اللاتي هنَّ الآن في عصمة أزواجهن، فإذا كنَّ يواجهن مثل هذه المعاناة فماذا يفعلن؟

فليرجع إلى الفقيه أو المجلس الذي فيه الفقيه أو المحكمة التي فيها

---

[1]) حديث في جمع من النساء في ١ / ٢ / ١٩٨٠م، صحيفة النور ١٣: ٢٢١.

الفقيه، والفقيه هو الذي يبتّ بالأمر، فإذا صحّ ادّعاء الزوجة يقوم الفقيه بتأديب الزوج ويأمره بإصلاح سلوكه، فإن انصاع للأمر فبه، وإلاّ فرّق بينه وبين زوجته.

فالولاية تتمتع بهذه الصلاحيات، فإذا قاد الأمر إلى الفساد فبإمكان الفقيه أن يطلّقها رغم أنّ الطلاق بيد الرجل، فللفقيه طلاقها في الموقع الذي يرى فيه مصلحة الإسلام والمسلمين، وفي الحالة التي لا يوجد سبيل آخر - غير الطلاق -، هذه ولاية الفقيه، إنها هدية إلهية لكم»[1].

ويقول في موضع آخر: «ينظر الإسلام إلى المرأة على قدم المساواة مع الرجل، لاشكّ في وجود أحكام خاصة بالرجال تتناسب وطبيعة الرجل، وأخرى خاصة بالنساء تتناسب مع طبيعة المرأة وخصوصياتها، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ الإسلام يفاضل بين المرأة والرجل»[2].

«إن المرأة في النظام الإسلامي تتمتع بالحقوق ذاتها التي يتمتع بها الرجل بما في ذلك حقّ التعليم، والعمل، والتملّك، والانتخاب، والترشيح، بيدَ أنّ هناك أموراً تُعدُّ مزاولتها من قبل الرجل حراماً لأنها تقوده إلى المفاسد، وأخرى يحظر على المرأة مزاولتها لأنّها تشيع المفسدة.

لقد أراد الإسلام للرجل والمرأة أن يحافظا على كيانهما الإنساني. فالإسلام لا يريد أن تصبح المرأة ألعوبةً بيد الرجل، وأن ما يردّدونه في الخارج من أن الإسلام يتعامل بخشونة وصلافة مع المرأة لا أساس له من الصحة، وهو ادعاء باطل يروّج له المغرضون، وإلاّ فإنّ الرجل والمرأة كلاهما يتمتّع بصلاحيات في الإسلام، وإذا ما وجد تباين واختلاف فهو لكليهما، وإن ذلك

---

[1]) حديث في جمع من عوائل الشهداء، صحيفة النور ١٦: ٥.

[2]) من كلمة موجهة إلى الشعب الإيراني، صحيفة النور ١٤: ١٢٩.

عائد إلى طبيعتهما))[1].

((طبعاً ثمة ضوابط وقيود للرجال في الشرق، وهي لمصلحة الرجال أنفسهم، وتلك القيود معناها أن الإسلام يحرّم ممارسة الأفعال التي فيها مفسدة للرجال، فالإسلام يمنع مثلاً من لعب القمار، وتناول الخمور والهيروئين، واستعمال المخدّرات؛ لأنها مقرونة بالمفاسد، فهناك قيود وضوابط للجميع، شرعية وإلهية، ضوابط لأجل صلاح المجتمع نفسه، لا أنّ الإسلام يمنع عن أشياء مفيدة ينتفع منها المجتمع نفسه))[2].

((لا يوجد في الإسلام فرق وتمايز بين فئة وأخرى، إنما التمايز بالتقوى فحسب))[3].

((بإمكان الفتيات المقبلات على الزواج أن يضعن منذ البداية شروطاً لأنفسهنّ، لا تخالف الشرع ولا تتعارض وشأنهنّ ومنزلتهن، كأن يشترطن - بدءاً - بأنه إذا ما كان الرجل سيء الخلق أو أساء معاملة زوجته فهي وكيل في الطلاق.

لقد سنَّ الإسلام هذا الحقّ للمرأة، ولئن وضع الإسلام قيوداً للرجال والنساء فهي لمصلحتهم.

إنّ أحكام الإسلام كافّة سواء تلك التي تدعو للتجديد والتطور، أو تلك التي تضع بعض القيود.. كلّها لصالحكم ومن أجلكم، فكما أنّه جعل للرجل حق الطلاق، وضع للمرأة خيار الاشتراط على الزوج أثناء العقد، بأن تكون الوكيل في الطلاق إذا ما أساء التصرّف معها، فإذا ما اشترطت المرأة ذلك لن يعذر الرجل، ولن يتمكّن من وضع قيود لها، ولن يستطيع أن يسيء الخلق

---

[1]) من لقاء مع وفد حركة أمل، صحيفة النور ١٨: ٥٢.

[2]) من حديث مع جمع من مختلف طبقات الشعب في ٢٩ / ٣ / ١٩٧٩م، صحيفة النور ١٦: ١٢٢.

[3]) المصدر نفسه: ١٨٥.

معها، وإذا أساء الرجل التعامل مع زوجته فإنّ الحكومة الإسلامية تحول دون ذلك، فإن استجاب الزوج عزّر وأُجري عليه الحد، وإلا يفرّق الفقيه المجتهد بينه وبينها»[1].

«مثلما وضع الله تبارك وتعالى قيوداً للرجال لئلا تقودهم شهواتهم إلى الفساد والإفساد، كذلك صنع مع النساء، كل ذلك من أجل صلاحهنّ، فالأحكام الإسلامية كلّها من أجل صلاح المجتمع»[2].

ويشير الإمام الخميني أيضاً فيقول: «أوصي الرجل والمرأة وكلّ من بلغ السن القانونية بالمشاركة في انتخابات مجلس الشورى، وبالإدلاء بأصواتهم لمرشحيهم»[3].

«الإسلام قدّم لكنّ خدمة [أيتها النساء] بذلك القدر الذي لم يقدّم مثله للرجال، الإسلام حفظكنّ فاحفظن بدوركُنّ الإسلام.

ومثلما يجب على الرجال المشاركة في القضايا السياسية والحفاظ على مجتمعهم، يجب على النساء أيضاً المشاركة والحفاظ على المجتمع، بالطبع مع المحافظة على الشؤون التي أمر بها الإسلام، والتي هي بحمد الله متحقّقة اليوم في إيران»[4].

رعاية المرأة للحجاب:

الستر والحجاب من القضايا التي يدركها الإنسان بالفطرة، فهو غير مختصّ بالمرأة، وإنّما يمتاز فيها عنه من حيث الكيفية فحسب، وذلك لتمايز طبيعة كلّ منهما.

حجاب المرأة في الإسلام لباس معقول، يمكن أن يتّخذ أشكالاً مختلفة

---

[1]) من حديث مع جمع من النساء في ١ / ٢ / ١٩٨٠م. صحيفة النور ١٦: ١٥.

[2]) صحيفة النور ١٤: ١٤٢.

[3]) صحيفة النور ٨: ١٧٩.

[4]) صحيفة النور ٨: ٢٠٥.

لدى كل أمّة بالنظر إلى عادات وتقاليد ذلك الشعب.

يقول الإمام الخميني قدس سره في معرض ردّه عن سؤال في هذا المجال: ((الحجاب بالمعنى المتداول بيننا والذي يسمّى بالحجاب الإسلامي لا يتنافى مع الحرية، الإسلام يعارض ما هو خلاف العفّة، ونحن ندعو هؤلاء للأخذ بالحجاب الإسلامي، لقد ضاقت نساؤنا الشجاعات الفاضلات ذرعاً بالبلايا التي أنزلها الغرب على رؤوسهنّ باسم الحضارة، ووجدن ملاذهنّ في الإسلام))[1].

((في الإسلام يجب على المرأة أن تكون محجّبة، ولكن ليس بالضرورة أن يكون الشادور[2]، بل تستطيع المرأة أن تختار أيّ لباس يحقق لها حجابها))[3].

((لا ينبغي للمرأة أن تأتي وتعمل في الدوائر والمؤسسات الإسلامية متبرجةً، لتذهب المرأة وتعمل، لكن مرتديةً الحجاب، فلا مانع من عملها في الدوائر الحكومية، لكن مع مراعاة الحجاب الشرعي، والحفاظ على الشؤون الشرعية))[4].

ردّ الإمام الخميني على نظرات البعض:

أحد الأسئلة التي طُرحت على الإمام الخميني قدس سره سعى فيه ـ صاحب السؤال ـ إلى شرح دور الحجاب في انزواء المرأة وابتعادها عن المجتمع، والسؤال هو:

هل من الصحيح أن تخفي النساء أنفسهن وراء الشادور؟ هذه النسوة

---

[1]) من لقاء مع مراسلي إذاعة مونتي كارلو في ٢٨ / ١٢ / ١٩٧٨م.

[2]) الشادور: لباس خاص شبيه بالعباءة تتحجب به المرأة المسلمة في إيران يغطي جميع الجسم من الرأس وحتى القدمين ما عداء قرص الوجه.

[3]) من لقاء مع الدكتور كوكلورفت في ٢٨ / ١٢ / ١٩٨٨م.

[4]) من حديث مع جمع من علماء الدين والطلبة في مدينة قم في ٦ / ٣ / ١٩٧٩م.

اللائي شاركن في الثورة، قتلن وسجنّ، وناضلن، وهذا الشادور الذي هو تقليد من بقايا الماضي وقد تغيّرت الدنيا الآن وتطوّرت، فهل صحيح إخفاؤهنّ أنفسهن وراءه؟؟

أجاب الإمام الخميني قدس سره قائلاً: ((أولاً: إنّ هذا الاختيار لم يفرض على النساء، وإنّما هنَّ اللاتي اخترنه، فبأيّ حق تسلبين الاختيار من أيديهن؟

نحن لو طلبنا من النساء اللواتي يفضلن الشادور أو اللباس الإسلامي، الخروج إلى الشارع. فمن مجموع خمسة وثلاثين مليوناً [عدد نفوس إيران آنذاك] سوف يخرج ثلاثة وثلاثين مليوناً، فبأي حقّ تسلبين حق الاختيار من هؤلاء؟ وأي استبداد هذا الذي تحملينه تجاه النساء.

وثانياً: نحن لا ندعو إلى لباس خاص، وليست هناك مشكلة بالنسبة للنساء اللواتي في سنّك[1]، نحن نريد أن نقف بوجه الفتيات اللاتي يتجمّلن [يتبرجن ويتزينّ] ويخرجن من بيوتهن ليتبعهن فوج من الشباب التافه، إنّنا نقف أمام مثل هذه الحالات، فلا تقلقي))[2].

يقول قدس سره: ((بالطبع يجب أن تدركن أنّ الحجاب الذي شرّعه الإسلام هو من أجل الحفاظ على مكانتكنّ، إنّ كلّ ما أمر به الله سبحانه سواء بالنسبة للمرأة أو الرجل، هو من أجل الإبقاء على هذه المنزلة حيّة، فهذه المكانة الرفيعة التي يتمتع بها كلّ من الرجل والمرأة في ظل الإسلام من الممكن أن تسحق وتضمحل بوحي من الوساوس الشيطانية أو الأيادي الاستعمارية الفاسدة وعملاء الاستكبار))[3].

رؤية الإمام الخميني قدس سره لحرية المرأة:

---

١) صحفية إيطالية كبيرة في السنّ، قابلت الإمام الخميني واسمها أُوريانا فالاجي.

٢) جواب الإمام على الصحفية المذكورة، في ١٢ / ٩ / ١٩٧٩م.

٣) من حديث مع النساء بمناسبة يوم المرأة في ١٢ / ٣ / ١٩٨٥م.

يمكن التعرف على هذه القضية من خلال توجيهات الإمام الخميني كما يلي:

«لدينا نوعان من الحريّة، النوع المفيد منها لم يكن متوفراً في عهد هذين المجرمين[1]، كان هذا النوع من الحرية ممنوعاً تماماً في عهدهما. أما الحرية التي كان يدعو إليها هؤلاء فهي التي تسمح للنساء بالتبرّج والتعرّي بما يحلو لهنّ، والنزول إلى الشارع وارتكاب كل خطيئة، كانوا قد سمّوا ذلك حريةً، والآن تتحرّق قلوب الذين يطالبون بإلغاء الحكم الإسلامي لهذه الحرية»[2].

«كان هؤلاء قد أبقوا على نوع واحدٍ من الحرية، وكانوا يرفعون عقيرتهم بـ «تحرير النساء وتحرير الرجال»، وكانوا يقصدون بذلك أن يكونوا أحراراً في فعل ما يحلو لهم، يذهبون إلى مراكز الفحشاء متى ما يريدون، وكان الاضطهاد والاختناق في الجانب الآخر، إذ لا يحقّ للأقلام أن تكتب كلمةً واحدة عن مصالح البلاد أو الإسلام، لأن ذلك لم يكن مسموحاً به، وكان ثمة اختناق رهيب»[3].

«لقد أساءوا إلى الطاقات الإنسانية لهذه البلاد بنحوٍ لم تلحق مثل هذه الأساءة بثرواتنا الأخرى؛ لأنّهم شلّوا القدرات، وساقوا الشباب الذين كان ينبغي لهم أن يجندوا أنفسهم لخدمة هذا البلد، إلى أماكن لم يجنوا منها غير تعطيل أفكارهم، وعجزهم عن تقديم أية خدمة لهذه البلاد.

لقد فتح هؤلاء أبواب مراكز الفحشاء والمنكر على مصراعيها، وروّجوا لهما، وفسحوا لهما كل السبل وعبّدوا الطرق لكي يتجه شبابنا إلى مراكز الفحشاء وبالتالي تعطيل طاقاتهم، لقد سلبوا الحيوية من شبابنا وعطّلوا

---

[1]) الظاهر أن مراد الإمام هو الشاه رضا خان البهلوي وابنه محمد.

[2]) من حديث في جمع من المعلّمات في ٣٠ / ٩ / ١٩٧٩م.

[3]) من حديث في جمع من المدرّسين في ٢٦ / ١٠ / ١٩٧٩م.

قدراتهم.

إنّ ما يثير الأسى والحزن لدى الغيورين من أبناء هذا البلد، هو أن يروا الأخوات المحترمات قد انخدعن بأباطيل هؤلاء، وبإعلامهم مما أدى الى ابتعادهنّ عن مسؤولياتهن الإنسانية، فأضحين ألعوبةً بأيدي المجرمين. إنّه ليثير الأسى والحزن حقاً أن يمارَس كلّ هذا ـ بحق النساء المحترمات ـ باسم الحرية»[1].

خاتمة:

لا يوجد أيّ تفاوت بين الرجل والمرأة ـ بنظر الإسلام ـ في الحقيقة الإنسانية والسير التكاملي، وعلى هذا الأساس فإن كلاً منهما يسير ويتقدّم جنباً إلى جنب في الساحات الأساسية ومن جملتها:

١ ـ في ميدان الكمال والحركة العلمية التكاملية.

٢ ـ على مستوى الثواب والعقاب والأجر الإلهي.

٣ ـ في دخول الجنة والحصول على الدرجات الأخروية.

٤ ـ في ساحة التقرّب من الخالق والحصول على المقامات المعنوية.

لاشكّ أنّ الرجل والمرأة متساويان في هذه المجالات والميادين المشار إليها أعلاه من وجهة نظر الإسلام، إلاّ في بعض الساحات الفرعية فيوجد بعض التفاوت والاختلاف على أساس العدالة الاجتماعية، وبالالتفات إلى خصوصيات كلّ منهما في النظام الأحسن، ومن حيث الأحكام الإسلامية، بحيث إنّ لديهما ـ على أساس فلسفة الخلقة ـ تجانساً وتناسقاً تامين.

---

[1]) من حديث في مجمع من عناصر الحرس الثوري في ١٦ / ١٢ / ١٩٧٩م.

الحداثة وما بعد الحداثة

التعريف، الميزات، الخصائص

رضا دلاوري

ترجمة: حيدر حب الله

قبل البحث في ما بعد الحداثة، من الضروري الإشارة إلى الحداثة نفسها بوصفها حقيقةً تاريخية ثقافية، وبعد ذلك ندخل في بحث ما بعد الحداثة، لنقارن بينها وبين الحداثة نفسها.

الحديث (Modern) كلمة مشتقة من أصل لاتيني (modernus)، وقد حظي التحديث بانتشار واسع في اوروبا عقيب عصر التنوير (Enlightement)، وفي تلك الحقبة نفسها، أظهر الإنسان الغربي اعتماداً أكبر على عقله، وقد اتخذ هذا الاعتماد على العقل في مجمله طابع العقلانية الشكلية (Formalistnationality).

لعله يمكن ـ وبصورة إجمالية ـ تعداد الخصائص الأيديولوجية الرئيسية للحداثة، والتي تمثل بدورها خصائص التنوير على الشكل التالي:

١- الاتكاء على قدرات العلم والعقل الإنساني بهدف معالجة الأمراض الاجتماعية.

٢- التأكيد على مفاهيم من قبيل التقدم (Progress)، والطبيعة (nature)، والتجارب المباشرة (Direct experience).

٣- المعارضة الواضحة للدين.

٤- تعظيم الطبيعة، وعبادة الإله الطبيعي.

٥- في المجال السياسي، كان هناك الدفاع عن الحقوق الطبيعية الإنسانية بواسطة حكومة القانون، ونظام الحيلولة دون سوء الاستفادة من

السلطة.

٦- أصالة الإنسان، أي أنسنة المجتمع، وكذلك أنسنة الطبيعة (Antropomorphism)

٧- الاتكاء بشكل أساسي على المنهج التجريبي والحسي قبالَ المنهج القياسي والفلسفي.

٨- الوضعية بوصفها البنية المنهجية للحداثة.

وبالإضافة إلى المميزات والخصائص المتقدمة، كانت للحداثة بوصفها حركةً تاريخية تمظهرات مختلفة في مجال الفلسفة، والثقافة، والاقتصاد، والسياسة، وعلم الاجتماع ... وكمثال، مثّلت الفوردية (Fordism) خصيصة من خصائص الحداثة في مجال الاقتصاد، أما في مجال علم الاجتماع فهناك تجاوز لمرحلة التقليد إلى مرحلة التجدد وإيجاد مجتمع صناعي، وفي الثقافة كان هناك ظهور لنوع من النخبوية (Elitism)، وفي الفلسفة نزعة مادية ماتريالية (materialism) طبيعية (Naturalism) ودنيوية (Secularism)، وفي العلم برز المنحى الميكانيكي (Mechanistic)...

والآن نشرع ببحث إجمالي لأهم الأسس الرئيسية للحداثة، وهي أصالة الإنسان، والعلمانية، والوضعية، وأصالة العقل، حيث تحوز هذه الخصائص على أكبر وأهم تأثير في تكوين وتكامل الحداثة أيديولوجياً.

١ـ الإنسية وارتباطها بالحداثة humanism

تعد الحداثة من الناحية التاريخية حصيلة عصر النهضة، ومن عصر النهضة أيضاً تنطلق الإنسيّة أو محورية الإنسان، وتطرح أصالة الإنسان فكرة محوريته بصورة مستقلة عن الله والوحي الإلهي، ويمكن اعتبارها بمثابة الجوهر والروح الباطن للاتجاه الحداثوي.

ويكتب رينيه غنون فيما يرتبط بالجوهر البنيوي لأصالة الإنسان، فيقول: «برزت الإنسيّة في صورتها الأولى نفياً للروح الدينية في العصر الجديد،

وحيث كانوا يريدون بوتقة كل الأشياء في الميزان البشري، تلك البشرية التي تحوّلت إلى غاية وحدّ لذاتها، لكنها - الإنسيّة - في النهاية أسقطت الوجود البشري وبشكل تدريجي إلى أحطّ الدرجات».

٢- العلمانية الوليد الأبرز للحداثة

في إطار الحداثة يفتقد الدين مركزيته التي كان يتمتع بها في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية، وينعكس بصورة دساتير وتعاليم أخلاقية وشخصية. إن النظرة الحداثوية للدين مجرد نظرة براغماتية نفعية، ولابد من اعتبار الاعتقاد بعلمنة الحياة الاجتماعية والسياسية بمثابة واحدة من مميزات الحداثة والتفكير الليبرالي، أي الاعتقاد بأن الدين إما أنه لا يجوز أن يكون له وجود أساساً أو أنه إذا كان له وجود فلابد من جعله أمراً شخصياً مؤطراً في إطار العبادات والأحكام الفردية، فلا يسمح للدين أن يكون مركز ثقل في الحياة السياسية والاجتماعية، بل لا بد له من التموضع في إطار المشهورات والتصديقات الإنسانية.

لعلّه يمكن - وبصورة موجزة - بيان أهم مظاهر العلمانية على الشكل التالي:

١- الرؤية الدنيوية أو دنيوية الحياة البشرية.

٢- أفول أو انحسار تأثير الميتافيزيقيا وما بعد الطبيعة.

٣- النظرة المادية للأخلاق.

٤- الهداية العقلية.

كما تمكن الإشارة إلى عدّة مدارس كان لها تأثير في تكوّن العلمانية وظهورها، وهي الإنسيّة (Humanism)، والقومية (nationalism)، والى حد معين المذهب العلمي (Scientism) والذي بلغ أوجه في المدرسة الوضعية (Positivism)، كما مثّلت الليبرالية (Liberalism) واحداً من الأعمدة التي انبنت عليها العلمانية.

وتجدر الإشارة إلى أن الجذور الفلسفية للعلمانية ترتبط بمذهب التداعي لجيمز ميل (James Mill)، ومذهب أصالة الفائدة (Utilitarianism) لجيرمي بنتام (Jermy Bentham).

٣ـ الوضعية منهج الحداثة

لابد من الالتفات إلى وجود تداخل هام وأساسي بين الوضعية والحداثة، فالحداثة تؤخذ بوصفها أيديولوجيا الوضعية، فيما تمثل الوضعية المنهج لها، ويمكن أيضاً اعتبار البنية الأصلية للعلوم المعاصرة، سيما النظريات الجديدة في العلوم الاجتماعية والسياسية بأنها بنية وضعية، تلك الوضعية التي كانت في الواقع ثورةً على الفلسفة والميتافيزيقيا، وغضباً مناهضاً للاتجاهات الدينية والأحكام الأخلاقية.

من وجهة نظر الوضعية، الدين جزء من التاريخ الذهني للإنسان لا غير، وليست له أية واقعية خارجية، اللّه عبارة عن مفهوم يصنّف جزءاً من التاريخ الفكري للبشر، إن من أهم الوسائل التي استخدمتها الوضعية في حملتها ضدّ الدين كان التشكيك في صدقية القضية الدينية وكونها ذات معنى بما لا نستطيع احتواءه ضمن هذا المختصر.

إذن، يمكن لنا قراءة النظريات الجديدة التي طرحت في القرن العشرين من ناحية معرفية ومنهجية في السياق الوضعي، ومن ناحية مضمونية في إطار الحداثة.

المذهب العقلي والاعتقاد بالعقل أساسا للمعرفة

المذهب العقلي ـ في الواقع ـ اتجاه فلسفي يرجع إلى القرنين السابع والثامن عشر الميلاديين، ومن وجهة نظر المؤيدين لأصالة العقل من غير المقبول أن تكون المكاشفة والشهود مصدراً من مصادر المعرفة الواقعية، ويعتقد مناصرو الاتجاه العقلي أن البراهين القياسية (Deductive) أو الاستقرائية (Inductive) يمكنها

أن تمنحنا اطلاعاً دقيقاً وقابلاً للاطمئنان عن العالم.

لقد ساد اعتقاد في علم الاجتماع بتلازم المذهب العقلي مع وضعية القرن التاسع عشر، لقد كانوا يعتقدون بأن الهدف من الإرجاع إلى العقل الإنساني ليس هو المعرفة فحسب، بل إن رفاهية الحياة الاجتماعية كانت هي الأخرى مأخوذةً بعين الاعتبار، بعبارة أخرى لم يجر فهم العقل بوصفه ظاهرةً مسقطة مسبقاً من الأعلى، وإنما هو استعداد ينبغي أن يحظى بشمولية أكبر، وأن تخضع الحياة الاجتماعية والسياسية على أساسه لتحوّلات.

وهنا، لابد من التمييز بين العقلانية (Rationality) ومذهب أصالة العقل (Rationalism) والعقلنة (Rationalization).

مفهوم حصول العقلانية كان يعدّ أساس تحليل ماكس فيبر للرأسمالية الحديثة، إذ يستبطن تحقيق العقلانية في السياسة - من وجهة نظره - أفول القيم التقليدية للشرعية، واتساع نطاق البيروقراطية.

٥- تأثير الإسمية أو أصالة التسمية في ظهور التفكير الحداثوي

يعني المذهب الإسمي (Nominalism) الاعتقاد بأن ما له وجود في هذا العالم إنما هو الأسماء لا غير، أما التصورات المجرّدة والمجردات فليس لها من وجود ولا واقع، والشيء الذي له ارتباط وتعلّق بهذا العالم إنما هو الكلمة فحسب، والفرد والمنفردات هي التي لها وجود واقعي تتعلق الأسماء به.

ويشتدّ توافق المدرسة الإسمية مع الفلسفة المادية والمذهب التجريبي، غيوم دوكام واحد من أشهر إسميي القرون الوسطى، وبلومن برغ في كتاب «شرعية العصر الجديد» وحول دور المدرسة الإسمية في تهيئة الأرضية للحداثة والتفكير الحداثوي، لديه اعتقاد بأن الإسمية - وبشكل غير مباشر - كان لها تأثير في نمط التفكير الحداثوي، ومن وجهة نظره فإن المذهب الإسمي بجعله المفاهيم الإلهية المسيحية مطلقة ومن ثم جعلها بلا معنى ولا ربط، هيء الفرص لظهور

التفكير الحداثوي.

٦ـ الحداثة والمنحى الميكانيكي للعلم

التمثيل الميكانيكي حصيلة القرن الخامس عشر وما بعد، وأهم خصوصيات الأنموذج الميكانيكي هي:

أ ـ الأنموذج الميكانيكي يقول بقابلية أي أمر يقع في مجال التمثيل للتجزئة، فرانسيس بيكون التجريبيون كافّة يعتبرون أن الشرط الأول للعلم هو قابلية التجزئة، ومن وجهة النظر هذه يعدّ المجتمع مجموعة أجزاء ذات استقلالية، يتمظهر المجتمع ويتبلور عبر تركيبها.

ب ـ الأجزاء لابد أن يكون لها حالة علاقات متقابلة (Interaction).

ج ـ الأنموذج الميكانيكي ـ على عكس الأنموذج العضوي ـ غير قابل للرشد.

ويرى مفهوم الأنموذج الميكانيزمي أن الظواهر الاجتماعية مثل المجتمع والدولة تعدّ ظواهر مصطنعة، إن فكرة العقد الاجتماعي والتي تأخذ حيزاً رئيسياً من تاريخ النظريات السياسية تبتني على مثل هذه النتائج.

وهنا من الضروري البحث عن الفرق الموجود بين الحداثة والتحديث بمعنى التجدد، لقد كانت نظرية التجدد واحدةً من النماذج المهيمنة لعلم الاجتماع والعلوم السياسية الأمريكية في الخمسينات والستينات من القرن العشرين، والتي ذهبت ـ وبهدف توضيح آثار ونتائج التغييرات الشاملة التي تتمكّن المجتمعات التقليدية عن طريقها من تحديث نفسها وإعادة بناء ذاتها من جديد ـ إلى القول بأن التجديد يتطلب إحداث التنمية في مختلف البنى والمؤسسات من قبيل الأحزاب، والبرلمان... واتخاذ القرارات على أساس مشاركة الشعب، وخفض معدلات الأمية، وتشجيع ظاهرة استيطان المدن، وأمور أخرى أيضاً.

وقد تعرّضت هذه النظرية لسيل من اعتراضات، كان منها أن التجدد

مبني على التنمية التي حدثت في الغرب، وهذا الأنموذج إنما حدث على أساس مجتمعات وملل معينة.

وفي الحقيقة، لابد هنا من الإشارة إلى أنّ النظريات الجديدة في علم الاجتماع والعلوم السياسية كافّة، والقاسم المشترك ونقطة الاتصال بين كل هذه النظريات... ترجع إلى أيديولوجيا الحداثة والتحديث (Modernization)، ويمكننا هنا الإشارة إلى مجموعة أشخاص شكّلوا أبرز الشخصيات في مجال النظريات الجديدة للعلوم السياسية في الخمسينات والستينات من أمثال تالكوت پارسوتز، وغابريل آلموند، وديفيد ايستون، وكارل دويج، وقد قام هؤلاء أيضاً بدراسة النظريات الحداثوية ونقدها.

وفي الستينات والسبعينات، وبصورة تدريجية وفي مجال العلوم السياسية، ظهر ما يمكن تسميته بالجيل الثاني لمنظّري الحداثة أو الذين عرفوا بدعاة تجديد النظر، وفي الحقيقة شكّل هذا الفريق جيلاً انتقالياً من النظرية الحداثوية إلى نظرية ما بعد الحداثوية، بمعنى أنهم كانوا يقبلون بمبدأ ضرورة انتقال المجتمعات التقليدية إلى المجتمع الحديث، بيد أنهم ـ وفيما يتعلق بأسلوب الانتقال ومراحله ومفهوم التجدد والحداثة ـ قاموا بطرح مجموعة من الأبحاث مثيرين إشكاليّات مختلفة، ومسجّلين جملة انتقادات على الجيل الأوّل للمنظّرين الحداثويين.

ومن جملة الأشخاص الذين سجّلوا انتقاداتهم على النظريات الحداثوية والترابطية الكاتب الأمريكي غاسفيلد، وآندره غوندر فرانك، ويعدّ آندره من المنظرين المعروفين لنظريات الترابط، وقد سجّل انتقاده ـ وبصورة مباشرة ـ على نظرية المقابلة التي تجعل المجتمع التقليدي قبال المجتمع الحديث.

وقد تعرّضت الحداثة ـ من ناحية معرفية ومنهجية ـ للانتقاد أيضاً، وتمكن الإشارة هنا إلى الاعتراضات التي سجّلت على المذهب الوضعي بوصفه منهجاً للحداثة. وإذا أردنا الرجوع ووضع اليد على الجذور الأولية للانتقادات التي طالت الحداثة فلا بد لنا من العودة إلى القرن التاسع عشر، حيث سنلاحظ

انتقادين رئيسيين وجّها إلى المذهب الوضعي.

المجموعة الأولى من الانتقادات طرحت من جانب ماركس والماركسيين، والتي انتهت إلى حدوث الانقسام بين الماركسيين أنفسهم، وفي هذا المجال، يمكن الإشارة إلى رايت (E.olinWright) واحداً من الناقدين الذين قاموا بتسجيل انتقاداتهم على المنهج الوضعي في نطاق المباحث الديالكتيكية، كما يمكننا ذكر نظريات مدرسة فرانكفورت في القرن العشرين، والتي تعد من جملة الماركسيين غير الوضعيين، ومدرسة فرانكفورت (Frankfurt school) تعبير يطلق على أولئك العلماء من اليهود المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، والذين كانوا قد هاجروا من ألمانيا، ويمكن ذكر آدونو، ودبليو بنيامين، وإريك فروم، وفرانتس نويمان، وهوركهايمر، وماركوزه بوصهم أبرز رجالات هذه المدرسة، ويعدّ بعض هؤلاء ـ من أمثال ماركوزه ـ أبرز المعارضين للمذهب الوضعي، ليس فقط في نطاق المسائل الماركسية فحسب، بل في مجمل العلوم الاجتماعية في القرن العشرين، وأهمّ المسائل التي ركّز هؤلاء عليها هي:

١-نشر التحليل النقدي الاقتصادي في الماركسية الأورثوذكسية والرسمية وبسطه أيضاً.

٢-وضع بناء معرفي لائق ومناسب، ونقد الرأسمالية الحديثة.

٣-إقحام التحليل النفسي الفرويدي في النظريات الاجتماعية لماركس.

٤-شنّ حملة على العقلانية الأداتية (Rationality Instrumental) بوصفها أصلاً أساسياً للمجتمع الرأسمالي.

ما بعد الحداثة

في الوقت الراهن، وبعد سقوط المعسكر الشيوعي، هناك حركة جديدة ضدّ الحرية والعقل، ولا تقف هذه الحركة عند حدود الأدب والفنّ المعماري، بل تتعدّاه ـ وما تزال ـ إلى علوم أخرى نظير الحقوق، والأخلاق،

والسياسة، والاجتماع، والاقتصاد.

من ناحية لغوية (post) لها دلالة أكثر على استمرار أمر ما، وما بعد الحداثة لا تعني نهاية الحداثة، بل تعني نقدها واستمرارها أيضاً.

وقد استفيد من هذا المصطلح في تاريخ الأدب الأسپاني عقيب الحرب العالمية الأولى، وفي تاريخ الأدب الأمريكي اللاتيني في الفترة الفاصلة بين الحربين العالميتين.

وفي الواقع، لا تتجلّى في ما بعد الحداثة سوى نفس تلك الأسئلة الأساسية التي حملتها الحداثة نفسها، مع فارق، وهو أن هذه الأسئلة قد طرحت هذه المرة بشكل واعٍ أكثر.

ووفقاً لما تقدم، من الضروري عدم الخلط بين مفهوم ما بعد الحداثة وبين المجتمع ما بعد الحداثوي أو ما بعد الصناعي.

فقد طرح المجتمع ما بعد الصناعي للمرة الأولى - ليلقى صدىً - من قبل دانيل بيل في كتابه (The Comail of post-industrailsociety)، وذلك في سنة ١٩٧٤م بهدف توصيف التغييرات الاقتصادية والاجتماعية في أواخر القرن العشرين.

وقبل البحث في خصائص المجتمع ما بعد الصناعي، نحاول تبيين مميزات المجتمع الصناعي في البداية بصورة موجزة، وهي:

١-وجود دول قومية ووطنية منسجمة مستفيدة من التجانس القومي والثقافي، تقوم بإحداث تشكيلات مبنية على ثقافة ولغة مشتركة.

٢-التصنيع التجاري.

٣-سيطرة الصناعة الآلية، ومأسسة الصناعة في المصانع.

٤-تحويل المجتمع إلى مجتمع مدني، مقابل الريفي.

٥-النموّ العام فيما يرتبط بمستوى التحصيلات العلمية، ومحو الأمية.

٦-ربط العلم بمختلف ساحات الحياة، وعقلنة الحياة الاجتماعية تدريجياً.

٧-استفادة الشعب من حقّ إبداء الرأي والمشاركة في الانتخابات، وموضعة مختلف الأمور والنشاطات السياسية حول الأحزاب.

أما المجتمع ما بعد الصناعي، فهو يتشكّل في الاقتصاد على صورة زوال تصنيع البضائع والصناعات واستبداله بنظام الخدمات، ومن مميزات هذا المجتمع أيضاً بناء الاقتصاد فيه على العلم وحملة الإجازات والأخصائيين، الذين يشكّلون العنصر الأساسي للطاقة الإنسانية.

وكذلك، لابد من التنبّه أيضاً إلى الأبحاث التى طرحها آلوين تافلر فيما يرتبط بالتغيّرات التكنولوجية، حيث من الضروري أن لا نتلقّاها أبحاثاً متعلقةً بما بعد الحداثة، بل لا بد من التفتيش عن معنى ما بعد الحداثة بصورة أساسية في الاتجاهات الفكرية التي برزت في أواخر القرن العشرين، لا في التحولات التي ظهرت من الناحية التكنولوجية، كما هو التصوّر العام السطحي لما بعد الحداثة والذي يتناسب مع مثل ذلك.

يعتقد تافلر، بأن العالم قد مرّ بثلاث مراحل للتحديث، ونحن الآن على أعتاب المرحلة الثالثة، ويعالج كتابه «تداول السلطة» موضوع بناء الدولة في المرحلة الثالثة، وهو يعتقد أن حالة التضاد الموجودة اليوم في عالمنا المعاصر إنما تنجم عن حالة التضاد المستكنّة بين المراحل التحديثية الثلاث، كما أن سعي البلدان والدول للتنمية ليس شيئاً - عنده - سوى العبور من مرحلة إلى مرحلة أخرى، إذن قراءة تافلر قراءة حداثوية لا ما بعد الحداثوية.

ميزات وخصائص ما بعد الحداثة

ليس ثمّة توافق حول المحدّدات والخصائص لما بعد الحداثة، وكمثال يعتقد ليوتار أن العصر ما بعد الحداثوي هو عصر التشكيك وموت التعاريف المنطقية، وهو - أي التشكيك - نتيجة حتمية للتطوّر الحاصل في العلوم، كما يطرح ليوتار ما يمكن أن يقدّم بوصفه ثقافة معاصرة من قبيل موسيقى الروك، ومشاهدة البرامج الغربية، وتناول وجبات ماك دونالد، والجوارب اليابانية،

واللباس الهونغ كونغي والألعاب التلفزيونية، وبشكل مختصر، يمكن تلخيص النظريات والأفكار السياسية لليوتار على الشكل التالي:

١-نهاية عصر ابتكار النظريات أو النظريات الشاملة في مجال السياسة والاجتماع.

٢- فقدان نظرية مطلقة في مجال الأخلاق والقيم.

٣-التشكيك الأخلاقي (morlskepticism) سوف يفضي في النهاية لا محالة إلى عالم اعتباري أو إلى الاعتبارية.

٤-إعطاء أهمية استثنائية للمعنى، وإضفاء معنى على العالم، وجعل المعنى خاصّاً وشخصياً.

ويذهب جيمسون إلى أن عوامل ظهور ما بعد الحداثة عبارة عن:

١-فقدان العمق وضعف النظرة للتاريخ.

٢-الخمود العاطفي الذي حصل في العصر ما بعد الحداثوي.

ويرى إبغلتون أن العصر ما بعد الحداثوي هو عصر فكّ الاستقلال الذاتي عن الفنون الأصلية، وهو - أيضاً - عصر زوال الحدود ما بين الثقافة والمجتمع السياسي.

لابد من الالتفات، إلى أنّ مجال استخدام مفردة «ما بعد الحداثة» ونفوذها كان لافتاً للنظر، وجدير بالاهتمام الإشارة إلى الموارد التالية وهي:

١-الموسيقى (استكاك هازن - هالي وي - لوري آندرسون - وترديسي).

٢-الفن (ماخ - راوشن برغ - وباسيلنز).

٣-الرواية (بارث - بالارد - وداكترو).

٤-الفيلم (أفلام (Wether by) و(Thewedding) و (Body Heat).

٥-التصوير (شرمان - لوين - يرنيس).

٦-المعمارية (خبغز - بولين).

٧-الأدب (إسپانوس - حسن - فيلور).

٨-الفلسفة (ليوتار - دريدا - بادريلارد - وريتشارد رورتي).

٩-علم الإنسان (كليفورد - ماركوزه - تايلر).

١٠-علم الاجتماع (دنزين).

١١-الجغرافيا (soja).

ولعله تمكن الإشارة لخصائص ومميزات ما بعد الحداثة بصورة مفهرسة على الشكل التالي:

١-في علم النفس، إنكار الفاعل العاقل والمنطقي.

٢-نفي الدولة بوصفها أنموذجاً للهوية الوطنية.

٣-إلغاء الأنظمة الحزبية وأنشطتها السياسية بوصفها منافذ حصرية وتصوّرات جمعية.

٤-الترويج للنسبية الأخلاقية.

٥-معارضة السلطة أو الدولة الحديثة المركزية.

٦-معارضة النمو الاقتصادي المؤدي إلى تلويث البيئة.

٧-معارضة إلغاء الثقافات المتعدّدة لصالح ثقافة مهيمنة.

٨-مخالفة النزعة العرقية.

٩-معارضة المراقبة البيروقراطية للصناعة والإنتاج.

١٠-إخضاع الرؤى والأفكار كافّة التي تحظى بقبول المجتمع للتساؤل والاستفهام.

١١-التشكيك بقدرات العقل الإنساني، ورفض العقلانية، وأيضاً رفض واسع وشامل للتنوير.

١٢-معارضة البرامج الموزونة والمتمركزة القائمة على جهود الأخصائيين.

١٣-الاعتراف بالمذهب النسبي (Relatirism).

١٤-الاعتقاد بنهاية صراع الطبقة العاملة، واستحالته إلى داخل قلب النظام الرأسمالي.

١٥-الإعلان عن الدخول في مرحلة جديدة هي: ما بعد التاريخ.

من زاوية ايبستمولوجية، النظرة ما بعد الحداثوية نظرة هرمنيوطيقية

تفهّمية، هانس غادامر واحد من أبرز أنصار هذه الرؤية، وقد بيّن نظرياته في كتابه «الحقيقة والمنهج» (Warheit and Method) هادفاً - وبالاستعانة بالفلسفة الهايدغرية - إلى إعادة طرح أسئلة العلوم الإنسانية، ويعتبر غادامر أنّ وضع الحد الفاصل بين الذات والآخر يعدّ فرضية قبلية أساسية للعلوم الإنسانية، هذه الفاصلة تتبلور في رؤية جديدة تقوم على أساس التقابل بين الذهني والعيني، وقد فصّل غادامر هذه النقطة على مستوى محاور ثلاثة هي: علم الجمال، والتاريخ، واللغة.

وتمثّل فلسفة غادامر - بشكل عام - حصيلة تركيب اتجاهين أو حركتين نسمّي الأولى بالحركة من الهرمنيوطيقا الخاصة regional)) إلى الهرمنيوطيقا العامة (general)، والثانية بالحركة من علم المعرفة في العلوم الإنسانية إلى علم الوجود.

وإذا كنّا في بحث الحداثة قد جعلنا الوضعية منهجاً لها، فلعلّنا نتمكّن هنا من اعتبار الاتجاه الهرمنيوطيقي - على وزان الوضعية - بمثابة المنهج لما بعد الحداثة، ولا شك أن الهرمنيوطيقا لها تاريخ طويل وجذور ممتدّة في جملة مسائل كان لها ارتباط بالتفاسير الإنجيلية، ويمكننا مشاهدة هذا الأمر في آثار البعض من أمثال دبليو ديلتاي وويندلباند (Windelband) وكارل مانهايم أو ريكرت (Rickert)، وبصورة عامة فإن البحث التفسيري أو التأويلي للنصوص يعدّ قسماً من الانتقادات التي تبلورت في علم الاجتماع من الوضعية.

نقد ما بعد الحداثة

نشر عام ١٩٧٥م في إحدى الصحف الأمريكية بحث حمل عنوان «موت ما بعد الحداثة»، فيما كتبت صحيفة أخرى، أن ما بعد (ما بعد الحداثة) صار أمراً واقعياً وحقيقياً وأساسياً أيضاً. لقد سجلت - حتى الآن - الكثير من الانتقادات على ما بعد الحداثة، ويمكن الإشارة إلى ملاحظات بورغن هابرماس بوصفها أهمّ هذه الملاحظات.

فقد شرع هابرماس عام ١٩٨١م بحملات نقد شديدة ضدّ المناصرين لما بعد الحداثة، واعتبرهم محافظين جدد (Neo-conserratism)، كما اعتبر نظريتهم نظريةً ما قبل الحديثة (Premodern)، لقد وجه حملاته إلى أنصار ما بعد التحديث خصوصاً ليوتار وفوكو، ولم تكن اعتراضاته عليهم فقط، بل كانت له مناظرات أيضاً مع كارل پوپر وهانس آلبرت حول الوضعية، ومع نيكولاس لوهمان حول نظرية الأنظمة، ومع هانس غؤرك غادامر حول الهرمنيوطيقا، ومع كارل آتوآپل حول الأخلاق.

ويعدّ هابرماس من الأشخاص الذين تربطهم علاقة قوية بالمشروع والبرنامج الحداثوي، فلم يكن يريد تنحية هذا المشروع جانباً، وكذلك كانت له هجمات عنيفة على المثقّفين الفرنسيين. مقدّماً نفسه واحداً من محافظي المشروع الحداثوي، واصفاً فوكو بالمناهض للعقلانيين، وبادريلارد أحد المحافظين الجدد.

وبالإضافة إلى انتقادات هابرماس لما بعد الحداثة، كانت هناك إجابات أخرى أيضاً من جانب المحافظين والكانطيين الجدد، من أمثال راولز (Rowls) وأنصاره ضدّ انتقادات ما بعد الحداثويين على القيم الليبرالية.

ويعتقد راولز أن بإمكاننا ـ بل ويجب علينا ـ الدفاع عن قيمنا بشكل عقلاني، تلك القيم التي تحوي حقوق الإنسان والديمقراطية، وقد رأى المحافظون أيضاً ذلك، وذهبوا إلى أنه يجب علينا الدفاع عن قيمنا، كما يجب علينا إلى أبعد حدّ ممكن الارتباط بالقيم التقليدية، والرجوع إلى التاريخ.

المجتمع الديني

وثنائية الحداثة وما بعد الحداثة

حوار مع د. محمد جواد لاريجاني

ترجمة : محمد عبد الرزاق

● **في مستهلّ الحوار نشكر الدكتور لاريجاني على ما أتاحه من فرصة لإجراء هذا اللقاء. موضوع الحوار حول الحداثة والمجتمع الديني، وما إذا كان بوسع المجتمع الإسلامي أن يصبح مجتمعاً حديثاً، فلنتعرّف أولاً على المجتمع الديني، ثم معنى الحداثة، وربما كان من الأفضل أن نبدأ من المجتمع الديني، فماذا يعني هذا المفهوم؟**

○ بسم الله الرحمن الرحيم، قبل كلّ شيء ينبغي بنا أن نفصل الإسلام عن بقية الأديان؛ ثمّ لا نعتبر كلّ شيء من الدّين، ولمّا كنت إنساناً سياسياً أقضي معظم وقتي في تعاطي السياسة، فإنّ مناقشة موضوع المجتمع الإسلامي وما إذا كان بوسعه أن يصبح مجتمعاً حديثاً أم لا يدخل بالنسبة لي في عداد المواضيع المهنيّة، والمراد من تحديث المجتمع الإسلامي تنظيمه منطقياً، وهذا يعني أن تحديث المجتمع الإسلامي أمر ممكن لا تتقاطع أجزاؤه مع بعضها.

سؤالك الرئيسي هو: هل يستطيع المجتمع الإسلامي أن يكون مجتمعاً حديثاً؟ بيد أن السؤال الموضوعي الآخر الذي ينطوي على بُعد عملي هو: هل يستطيع المجتمع الإسلامي أن يصبح مجتمعاً حديثاً؟ إذا افترضنا إمكانية ذلك، فإن السؤال الذي يتلوه هو: هل يستطيع المجتمع الإسلامي المعاصر أن يصبح مجتمعاً حديثاً؟ وهذا بحث مستقلّ بذاته.

حينما يتحدث الساسة الأمريكيون والأوربيون معنا، فإنهم يتفوّهون بكلام يبعث على الاستغراب، فهم يدعوننا للاستعانة بهم إذا ما أردنا أن نواكب التطور ونتقدم باقتصادنا إلى الأمام، لأنهم يمتلكون الثروة والتقانة،

وليست ثمّة تنمية دون ثروة؛ ويشترطون لتقديم هذه المعونة أن نتماهى في نظامهم دون أن نبدي أي معارضة، وأن يتطابق اقتصادنا وسياستنا مع أنظمتهم الاقتصادية والسياسية، فإذا صحّت هذه المقولة لم يبق من الإسلام شيء، إذن، إلى جانب إمكانية أن يكون المجتمع حديثاً هناك إمكانية أن يصبح المجتمع حديثاً أيضاً. ومهما يكن فإن بحثنا سيدور حول السؤال الأول، وما إذا كان بوسع المجتمع الإسلامي أن يكون مجتمعاً حديثاً.

ثمّة ملاحظة لابد من الإشارة إليها هنا، وهي أن الكنيسة تعبّر عن المنظومة الدينية في الغرب، و هو ما لا وجود له في الإسلام.

● **ولكن يوجد في الإسلام المسجد والمرجعية ومؤسسة علماء الدين، و أدوار هذه المفردات مماثلة في الإطار وليس في المحتوى لدور الكنيسة.**

○ المسجد والمرجعية ومؤسسة علماء الدين ليست مؤسّسات، ولن تستطيع أن تصبح تلقائياً ذات قدرة وسلطة، وربما يتصوّر البعض أن العلماء في الزيّ الديني الخاص بهم يتربّعون في نظامنا على مسند السلطة، لكن هذا لا يعني وجود مؤسسة رسمية دينية في إطار منظومة قانونية تتفوّق على النظام السياسي.

●**هل من الممكن أن تقدم لنا مفهوماً دقيقاً للمجتمع الديني؟**

○ المجتمع الديني وفق المفهوم الذي أرتَكز عليه هو ذلك المجتمع الذي يندرج الفكر الديني في عقلانيّته السلوكيّة بصورة طبيعية، إنني أتحدّث عن السلوك والعقلانية السلوكية لأن المجتمع لا يعني مجرّد اجتماع حرّ لمجموعة من البشر حول بعضها، حيث تتحول هذه المجموعة إلى مجتمع متى ما صدر عنها عمل اجتماعي، وظهر من أفرادها بعض الآثار.

أما النَظْم الحاكم قبل ذلك فلا يدخل في عداد النظم الاجتماعي، إنما هو نظم بين أفراد مجموعة خاصة، والإنسان ـ كما يقول أرسطو ـ حيوان ناطق، والنطق أو"Logos" ظاهرة معقّدة تشمل الكلام والتفكير، والأهمّ من ذلك هو قدرة العبور من الفكر إلى الذهن، بمعنى رؤية الفكر، فالكثير من الحيوانات تتكلّم وتفكّر ولا نقول: إنها تنطق. لكن هناك بُعد في الإنسانية لا

يمتّ إلى المنطق بصلة على أكبر ظنّ، وهو البعد العملي، فالإنسان يؤدّي فعلاً إرادياً، وهذه الصفة أشمل من النطق، إذ يرتبط الجوهر الإنساني تماماً بهذا الفعل الإرادي الذي يصدر عن الفرد، وربما كان النطق في أحد أوجهه منبثقاً عن هذا الفعل الإرادي وأحد أركانه. غير أنه لا يوجد ارتباط منطقي بين هذين الإثنين، وربما كان الثاني أوسع من الأول من ناحية المفهوم.

المجتمع أو النَظْم الاجتماعي إذن هو اعتبارٌ يُستحصل من خلال مفهوم فعل الفرد، إذ يصبح الفرد العامل أحد العناصر الاجتماعية، ليعمل بجميع الجوانب الذاتية للفعل الإرادي الفردي، هذه الصفة في الفعل الإرادي الذاتي التي تخصّ الفعل الإرادي للفرد تدخل في الفعل الجمعي، وتعدّ العقلانية من أهمّ أسس العمل الإرادي.

ولمّا كان المجتمع الإسلامي متوفّراً على نظم خاص، فإنّ هذا النظم لا يعبّر عن نفسه من خلال الخطب والشعارات، إنما عبر الأفعال التي تصدر عن المجتمع. إذن علينا أن نعرف أين نفتّش عن امتدادات هويتنا الإسلامية في المجتمع الإسلامي، فهي ليست في الخطب، إنما في العمل الجماعي الذي يكشف عن النظم الإسلامي.

فالمجتمع الإسلامي هو ذلك المجتمع الذي يستلهم ـ بنحو طبيعي وذاتي ـ من الإسلام في صدور هذه الأفعال، سواء من الجماعة أو الفرد، فإذا عُدمَ الحكومةَ عاش حالته غير المتطورة، وفي وجودها كان في وضعه الطبيعي، ذلك أن النظم الاجتماعي يحتاج في حالته المتطوّرة إلى مؤسّسة تسمى الحكومة.

● **دخلت إلى مفهوم المجتمع الديني من زاوية العمل الاجتماعي، وبيّنت بوضوح هذا المفهوم وفق رؤيتك له، ما نطمح إليه الآن التعرّف بصورة واضحة على الحداثة، وتأثير تضادّها مع التراث على الدين، وما هو موقف الحداثة من الدين، والانتقاد الذي يمكن أن يوجّه إلى هذا الموقف؟**

○ رأيت نفسي مضطراً للدخول من باب العمل الاجتماعي لفهم المجتمع الديني، وهذا ما نحتاج إليه أيضا لفهم الحداثة. إنني أفكر أبعد من ظاهرة

التقابل بين التراث والحداثة، لأن مجرّد الحديث عن هذه الظاهرة لا ينفعنا كثيراً، بمعنى أنّه سيكون من العبث أن نضع ضابطة عقلانية لشيء يتسم بالحداثة أو ينتمي إلى التراث، ولا يفيدنا هذا الأمر في شيء. إذن ربما كان من الأجدى أن لا نبدأ من التقابل بين الحداثة والتراث، إنما يجب البحث عن نقطة بداية أخرى، ولابد أن نغيّر بعض الشيء من فهمنا وتصوّرنا للحداثة، فمن هو الإنسان الحداثي؟ هل هو الذي يستخدم أجهزة متطوّرة أكثر من غيره؟ وهل يمكن أن نصف العربيّ الذي يستخدم الوسائل المتطورة من الطائرة الخاصة والهاتف والسيارة وجميع الأجهزة الحديثة بأنه حداثي، مع أنه يستخدم في نطقه الهاتفي ذات العبارات التي كانت تستعمل قبل ستة آلاف عام؟ ببساطة نقول: لا، هكذا الأمر بالنسبة للمجتمع، فهل نستطيع أن نَصف المجتمع بأنه حداثي لمجرّد أن أفراده يستقلّون السيّارات الفارهة ويسكنون ناطحات السحاب.

موضوع الحداثة يرتبط أيضاً بفعل الإنسان، حيث يعدّ من سمات عمل الإنسان طالما كان هذا الإنسان عاملاً وتصدر عنه أفعال إرادية، ليصبح الفرد العصري عصرياً لأنه يعمل وفق طريقة خاصة؛ كذلك المجتمع الحديث فإنه يصبح كذلك لأنه يؤدّي مسؤوليته على نحو خاص عبر الأفعال الجماعية التي تصدر عن أفراده، لا لأنه يستخدم وسائل حديثة ومتطوّرة. وقد ذكرت شكلاً للحداثة أو نظرية خاصة لفهم الحداثة في كتاب (نقد ديندارى ومدرنيزم أو نقد التدين والحداثة) وهو الميل إلى الحداثة في الدين، وذلك لوجود صفة العقلانية فيها؛ أي وجود نمط خاص من العقلانية يكشف عن عمل خاص في الحداثة؛ وقد أطلقت على ذلك الميل اسم "العقلانيّة الفنيّة" التي تختلف بعضي الشيء مع مفاهيم العقلانية الأخرى.

الإنسان الحديث - حسب الشكل الذي ذكرته للحداثة - هو ذلك الإنسان الذي تكون أفعاله عقلائية، وتقوم على أساس العقل الفني؛ والمجتمع الحديث هو ذلك المجتمع الذي يفضي فعله إلى النظم الاجتماعي، والأفعال التي تصدر عن النَظْم الاجتماعي هي أفعال عقلانية تستند إلى العقل الفني.

● **ما هو المقصود تحديداً من العقل الفني، وما هو الفرق بين هذا العقل وسائر المشتقات التي يمكن تصوّرها للعقل، بعبارة ثانية: ما هي خصائص هذا العقل؟**

○ ثمة خصائص أربعة للعقل الفني يمكن أن أشير إليها كالتالي:

أولاً: إن العقل الفني يرى حالته الحقيقية دائماً في إطارها البيئوي والمحيطي، فحينما يريد الفرد أن يؤدّي عملاً معيناً فهو يحاط بحالة عقليّة معيّنة تُعتبر جزءاً من العمل نفسه، لأنها ترتبط به بنحو أو بآخر، فما هو تأثير هذه الحالة الحقيقية على العامل؟

حينما يُؤطّر اهتمام العامل بالخصائص المباشرة المحيطة، فهذا يعني أنه يستخدم عقله الفني؛ مثال ذلك الجندي الذي يقاتل العدو على خطّ النار، فإن عقله الفني يقوده إلى التفكير بأنه في موقع قتالي يوفّر له مستوى معيّن من القدرات الدفاعية والهجومية، وأن العدوّ يمكن أن يهاجمه حسب ما يمتلك من إمكانيات. ولكن هل هذه هي الحالة الحقيقية بتمامها أم لا؟ ربما كان هناك وضع آخر لم نأخذه بالاعتبار أو نجهله.

إن تحديد أنفسنا في إطار البيئة والمحيط هو من خصائص العقل الفني، مع ملاحظة أنني استخدمت مفهوم التبيّؤ (اكولوجي) بشيء من التساهل، لأن هذا الاستخدام قد يشمل أيضاً الإمكانيات الاجتماعية في حين ترتبط الحالة بالفرد مباشرة.

ثانياً: يسعى العقل الفنّي دائماً إلى أن يتوفّر على أدقّ المعلومات من محيطه الإجرائي، ولهذا فإنه يستند على العلم والمعرفة. يطمح العقل الفني إلى أن يتوفر على أفضل حالة لاسيما فيما يتعلق بمعرفة الحالة الإجرائية. وليس من المستغرب أن ينطوي العلم على أهمية بالغة في الحداثة، لأن الاعتماد على الفهم الدقيق للحالة الإجرائية من الجوانب الأساسية في العقلانية الفنية.

ثالثاً: يضع العقل الفني في حساباته دائماً الجانب العملي أساساً في عملية انتخاب الهدف، فحينما يريد أن يختار هدفاً فإن العقل الفنّي يسأل قبل كل شيء عن مقدرته على تحقيقه، بمعنى أن العقل الفني لا يسأل عن التكليف،

إنما عن قدرته على الوصول إلى الهدف بالإمكانات المتوفرة، وبطبيعة الحال فإن الجانب العملي أكثر شمولية من مجرّد القدرة والإمكانية؛ فهو يعني - في بعض الحالات - السهولة وقلّة النفقات وما شابه.

رابعاً: أهمّ سؤال يطرحه العقل الفنّي في التخطيط هو مدى فاعلية الخطة في تحقيق الهدف.

● **نعود إلى الفهم الحداثوي، كيف يبلور العقل الفني أبعاد الحداثة، ويوصلنا إلى استيعاب شامل وواضح لمصطلح الحداثة؟**

○ أعتقد أن الشكل الذي عرضته بخصائصه الأربع يوضّح خصوصيّات ظاهرة الحداثة كافّة؛ فمن الطبيعي مثلاً أن يصبح العقل الحداثي علمانياً ويتّجه الحداثيون إلى العلمنة، ذلك أن البحث في الجذور يعدّ نوعاً من إضاعة الوقت إن لم نقل ضرباً من الجنون، ما دمنا اعتبرنا الحالة الحقيقية مستلّة من المحيط البيئوي. وعليه ليس من المستغرب أن لا تميل الناس في عصر الحداثة إلى أصولها، بل يبدو واضحاً أنها تتغافل عنها. وما يمكن ملاحظته في هذا الشكل هو مسألة التنمية التقنية، فمن الطبيعي أن نرى المجتمعات الحديثة تستخدم الآلة الحديثة، وتشهد تطوراً مستمراً في هذا المضمار؛ لأن الأصل في الانتخاب انصبّ على الجانب العملي وفي التخطيط على فاعلية الخطة؛ وهذه ما يؤدي - بصورة طبيعية - إلى تطوّر الآلات والأجهزة. إن كل الأشياء التي نلاحظها في ظاهرة الحداثة بالعقل العرفي يمكن أن نجد مسوّغاتها وامتداداتها إلى الخصائص الأربع التي ذكرناها.

● **وهل يمكن تفسير ظاهرة ما بعد الحداثة من خلال الشكل الذي طرحته للحداثة، حيث يعتقد الكثير بان ما بعد الحداثة ليس خروجاً على عالم الحداثة انما هو استمرار له. هل تعتقد بالشيء نفسه؟**

○ أعتقد أن مفهوم ما بعد الحداثة يمكن استيعابه جيداً من الشكل المفهومي الذي طرحته، ولا تعني ظاهرة ما بعد الحداثة تطوّراً في الاتصالات، كما لا تعني استمراراً للتطوّر التكنولوجي. إن ما ينقلنا من الحداثة إلى ما

بعدها يرتبط دون شكّ بالعقلانية، فاجتياز حدود العقل الفنّي واختراق الحداثة يوصل إلى مرحلة ما بعد الحداثة، وهذا يعني أن هذه المرحلة ليست استمراراً لمرحلة الحداثة، فهناك مسارات مختلفة في ما بعد الحداثة. والانتقال من الحداثة إلى ما بعدها لا يعني أن الاتصالات كانت في حالة ما ضمن ظروف معينة ثم تطوّرت؛ لأن هذا الأمر لا يعنينا بوصفه معياراً في الحداثة، فضلاً عن ما بعد الحداثة.

الفارق بين الحداثة وما بعدها ينحصر في العقلانية، فإذا تجاوزنا العقل الفني دخلنا دائرة ما بعد الحداثة.

● تحدّثت عن مفهوم الحداثة والمجتمع الديني بما يكفي للاستماع إلى رأيك في تقويم العلاقة بين هذين المفهومين، ولكن قبل أن نتحرّى عن رأيك بخصوص سؤالنا الأساسي، من الأفضل أن نتطرّق إلى المزيد عن الحداثة والتديّن. فأين هي مكانة الدين في المقولة الحداثيّة، و كيف تردّ الحداثة على الاستفهام الديني؟ والمقصود بالاستفهام الديني هو: كيف يمكن لإنسان هذا العصر أن يصبح متديناً؟ ولماذا يصبح متديناً؟ وهل هناك وجوب وضرورة في الأمر؟

○ مضى أكثر من قرنين على تعامل العالم الإسلامي مع الغرب فكرياً، أو بالأحرى تمّ فرض الأفكار الغربية على العالم الإسلامي؛ ومن أهمّ هذه الأفكار الفهم الغربي للدين، ويمكن تشبيه دخول هذه الأفكار إلى العالم الإسلامي بالأمواج التي بدأت في الغرب من نقطة أو نقاط معينة، وبعد أن عصفت بفكر الغربيين وصلت ارتداداتها إلى المسلمين، فإذا أردنا أن نستوعب هذه الارتدادات ما علينا إلا أن ننظر إلى منبع هذه الأمواج، وفي هذا السياق نستطيع أن نقسّم ما وردنا من الغرب إلى موجتين مهمتين:

الموجة الأولى: بلغت ذروتها في النصف الأول من القرن العشرين، وقد وصلتنا في ظروف خاصة، حيث كانت الحكومات الفاسدة تسيطر على رقاب الناس الذين كانوا بدورهم يعانون من الجهل، فيما كان المجتمع متخلّفاً من الناحية العلمية والتكنولوجية. حينذاك كان الدّين مليئاً بالخرافات، وحياة

الناس تتراجع يوماً بعد آخر. في مثل هذه الظروف حلّت الموجة الأولى ودعت إلى نبذ الدين، لأنه فقد حيويته وليس بوسعه أن يشارك بشكل فعّال في بناء المدنية. هذا في وقت كانت الثقافة الليبرالية (أو الأيديولوجية الماركسية) تبدي تحركاً اجتماعياً، وتزعم أن حيويتها مرهونة بكونها "عملية". وقد وردت الموجة الأولى إلى العالم الإسلامي عبر المستشرقين الذين جعلوا من الدين "موضوعاً"، ثم علْمَنوه، ثم ناقشوا علمياً هذا الموجود الجديد البائس، وطبّقوا النتائج على الدين مباشرة، بدلاً من تطبيقها على هذا الشيء.

الموجة الثانية: بلغت ذروتها بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وما زالت مستمرة حتى يومنا هذا، وتحمل خطاباً معاكساً تماماً لما حملته الموجة الأولى حيث تقول: إن نشاط الإسلام فاق الحدود، وقد دخل في الميدان أكثر مما ينبغي، ولابد من أن يعود أدراجه ليريح و يستريح، وحينما نسأل: لماذا هذا الانقلاب في الرأي وقد كنتم تزعمون إلى عهد قريب أن الإسلام لا يستطيع أن يحرّك الأمم ويقف بوجه الطواغيت والقوى السلطوية؟ فيأتي الجواب مُفلْسفاً: بأنكم لا تعرفون طبيعة الدين، وإلا لما دافعتم عنه إلى هذا الحدّ.

هنا نصل إلى النقطة الأساسية في البحث: ما هو الدين؟ ولكي نفهم طبيعة الموجة الثانية للفكر الغربي التي يُضخّ بها العالم الإسلامي حالياً، لابد أن نعرف أولاً ردّ الحداثة على الاستفهام الديني، لأنه يعتبر المنبع الذي وصلتنا ارتدادات أمواجه، فالموجة الثانية منتقاة من أفكار فلاسفة التحليل الديني وتوصي بالتشكيك الأبستمولوجي في أساس المعتقدات الدينية، ولهذا فهي تدعو إلى "لجم" الدين؛ فيما كانت الموجة الأولى قد أعلنت وفاة الدين الإسلامي ودفنه.

قلنا: إن فهم طبيعة الموجة الثانية يتوقّف على معرفة موقف الحداثة من الاستفهام الديني بما يتناسب مع الإنسان المعاصر.

للحداثة ثلاثة مواقف من الاستفهام الديني:

الأول: لا يمكن إثبات المعتقدات الدينية بالمعايير البشرية؛ بمعنى أن

الإنسان لا يستطيع أن يتوصّل إليها عبر التقويم الصحيح (أو السقيم)، هذا من جهة، ومن ناحية ثانية، هذه العقائد لا جدوى من ورائها، خاصة وأن بوسع العلم والتكنولوجيا تنظيم المسائل الفنية للحياة البشرية بسهولة ويسر. لذلك لا يعدو التدين أن يكون بروتوكولاً وجدانياً "Sentiment"، يعترف به سلعةً ثقافية ليس إلا.

الثاني: رغم أنه لا يمكن تقويم العقائد الدينية وفق المعايير البشرية المقبولة، والوقوف على صحّتها من سقمها، بيد أن انتشارها في حدود معينة يترك تأثيراً إيجابياً على الحياة المدنية، فهي تستطيع مثلاً أن تحدّ من العنف و تقلّل من حالات الانتحار و أمثال ذلك.

بسبب هذا الدور، يمكن للإنسان المعاصر أن يجيز الالتزام بالدين، ليصبح هذا الأخير وسيلة لبلوغ غاية معينة، ولا ريب في أن طبيعة استخدام هذه الوسيلة يمكن أن تصبح أكثر تعقيداً من الأمثلة السابقة، كأن يستخدم الدين مثلاً للقيام بثورة ضدّ الطغيان، أو لبلورة المقاومة ضد سلطة الأجنبي، كما في حالة ثورة الجزائر، والحركة الدستورية في إيران، وتأتى الدعوة للالتزام بالدين في سياق تسويغ استخدامه بهذه الطريقة، ليصبح أيضاً وسيلة لتحقيق هدف معيّن.

الثالث: بغضّ النظر عن الفاعلية والدور، يمكن تأويل القضايا المطروحة في الدين بالشكل الذي ينسجم مع العلوم والمعارف والفلسفة وجميع الإمكانيات البشرية التي ننظر إليها على أنها صحيحة؛ وعلى أساس هذا الانسجام يمكن الاعتقاد بالدين بالقدر الذي نرغب به، وهي رغبة يمكن أن تنشأ عن كونه "وسيلة" في الوصول إلى الهدف، أو رغبة إلى فهم الحقائق الخارجية. مهما يكن فإن أيّ فهم يُنسب إلى القضايا المطروحة في الدين يعدّ تطفلاً على سائر المعارف البشرية.

هذا الردّ يعتبر في الواقع توضيحاً للفهم التفسيري (الهرمنيوطيقي) للدين، وفيه منّة كبيرة عليه، إذ يراد منه - من الدين - أن يعيد النظر في بعض قضاياه

الاعتقادية ويوافق مثلاً على أن يجعل الميكروب بدلاً من الجنّ والأمواج الألكترومغناطيسية بدلاً عن الملائكة، حينئذ يمكن التوصل إلى مجموعة من الأفكار تنسجم مع ما يطرحه الدين!. هذا هو غاية ما تقدّمه الحداثة الغربية للتدين.

● **ما هو نقدك لهذه المواقف الحداثية الثلاثة إزاء الدين؟**

○ الردود الثلاثة للحداثة تستند على ذهنيّة استنتجت عبر دراسات الفلسفة التحليلية للدين بأن المعتقدات الدينية والتدين الأصيل أمر متعذّر؛ وهذا الاستنتاج ليس جزءاً من فلسفة الدين، إنما تصور ساذج للنتائج الفلسفية والمعرفية؛ فلا يمكن لأيّ إنسان عاقل أن يتخلّى عن موضوع جادّ وأساسي كالموقف من الاستفهام الديني بمثل هذه الحجج الواهية والهامشية. إنّ جدّية هذا الموقف المهم والضرورات التي يلقيها على عاتق الإنسان تحفّزه على تبنّيه والاهتمام به بهمّة عالية دون الالتفات إلى ما يقال على هامشه؛ فمثل هذا الاستفهام يحتاج إلى ردّ مناسب لا يحيد عن الحقّ، لا رداً ينسخ أصل الموضوع. لهذا يجب أن لا يُنظر إلى التدين بوصفه وضعاً من بين مئات الأوضاع الأخرى، ويصار إلى الاستفسار مثلا: كيف يستطيع الإنسان المعاصر أن يقلّل من كمية طعامه؟ وكيف يتسنّى له أن يزيد من فترة مشيه؟ وهكذا، لأن في هذا خطأ لا يُغتفر.

يجب أن نبدأ من أنفسنا ونسألها بصوت عال وجاد: لم هذا الانشغال؟ هذا هو أول الطريق، والبداية الصحيحة لطرح الأسئلة، ذلك أن معالجة مسألة الاستفهام الديني عبر أسئلة مماثلة لتلك التي تطرح للقضايا العلمية سيفقدها قيمتها الحقيقية. فمثل هذه المسألة تتّخذ منحىً جدّياً حينما نواجهها من أول وهلة؛ وبداية هذه المواجهة الالتفات إلى أن الإنسان في حالة من الانشغال بحيث لا يسمح له الوقت أن يسأل عن حاله، وعمّاذا يفعل، ولم؟ هذا الالتفات هو أول الصحوة، ليكتشف من ثمّ أنه ليس مستقلاً بذاته وله ارتباطات متشعبة تجعل منه تابعاً؛ وما عليه إلا أن يسلك سبيل الاستقلال ثم يبدأ حركته ويسأل: إلى

أين؟ وإلى أية جهة؟ ليجيب: إلى الحقّ، ويصبح إنساناً واعياً مستقلاً سائراً نحو الحقّ سبحانه.

السؤال الآن: بماذا يهتمّ هذا الإنسان الجديد، وأيّ شئ يشغله عن غيره؟ من الواضح أن اهتمامه ينصبّ على مسألة واحدة دون سواها، ألا وهي البحث عن الجذور؛ ليصبح مصداقاً لكلام أمير المؤمنين علي عليه السلام في قوله: "وتخلّي من الهموم إلا همّاً واحداً انفرد به".

إذن: يحاول الإنسان الواعي المستقل السائر نحو الحق أن يفهم من يكون؟ ولماذا؟ وإلى أين؟(أي: المبدأ والمعاد والصراط). مثل هذا الإنسان يسأل نفسه ما إذا كان يستطيع الوصول إلى ضالّته المهمة، ويتوصل إلى الجذور؛ لنقف عندئذ على ركيزة أساسية مهمة نسمّيها "الواقعية الأصيلة" أو "الواقعية الحقّة". استناداً إلى هذه الركيزة نعتقد أن ذلك أمر ممكن، رغم ما تحفّه من صعاب لكثرة قطّاع الطرق واللصوص، لكن العنوان واضح، ومن الممكن الوصول إلى الجذور. إنّ هذه الركيزة مهمة كأهميّة "الواقعية العلميّة" لأبحاث العالِم، فالباحث في علم الفيزياء يعتقد أن بإمكانه اكتشاف أسرار الطبيعة رغم العقبات التي تضعها الفلسفة التحليلية في طريقه من أن الحقيقة محجوبة و أنها نسبيّة وأمثال ذلك، ولهذا فإنّه يواصل دراساته وأبحاثه حتى بلوغ هدفه.

وكما أن الاعتقاد بالواقعية العلمية لا يعني أن أي فرد وإن كان مبتدءاً يستطيع اكتشاف حقائق عالم الطبيعة بأقلّ جهد ممكن، بل يحتاج إلى جهد عظيم وجدّ كبير يبذله العالِم ويستغرق منه وقتاً طويلاً؛ فإن الواقعية الأصيلة أيضاً لا تعني أن أيّ إنسان يطمح للوصول إلى الجذر يستطيع أن يصل بسهولة إلى سرّ عالم الوجود، ومعنى وجوده ووجود الآخرين.

يضرب الفيلسوف الإلهي المعاصر "غابريل مارسل" مثالاً لطيفاً في كتاب "سرّ الوجود"، و يقول: إن حالة الإنسان الواعي الذي يبحث عن الأصل كمثل رجل يقف قرب غابة كثيفة، وهو يتطلّع إلى كنز ثمين وسط هذه الغابة، فهو يعلم بذلك، ولكن ليس أمامه طريق واضحة إنما مجرد معالم وآيات بين هذا

الكمّ الهائل من الأشجار.

للمَعْلَم أو الآية " sign " مفهوم دقيق، فهو دليل على الطريق، ولا يعني أن من يهتدي بالمعْلَم قد وصل الهدف وبلغ الغاية، بل أن حظّه للوصول إلى الهدف أوفر ممن لا يهتدي ويسير على غير هدىً في غابة كثيفة الأشجار: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبين لهم أنه الحق).

للآية كما أشرنا مفهوم معقّد ودقيق، وقد خضع هذا المفهوم ومنذ زمن طويل لدراسات فلسفيّة تفصيلية، وكتب فيه الفيلسوف المعروف "ادموند هوسرل" مؤسس المدرسة الظاهراتية في الفلسفة المعاصرة بحثاً معمقاً، إذ قسّم "الآيات" إلى طائفتين: آيات التوضيح وآيات الإشارة، فالعلاقة بين الآية وموضوعها في القسم الأول علاقة منطقية، كجملة "جاء حسن" على سبيل المثال تعتبر آية إيضاحية، في حين تعتبر الإشارات الموضوعة في طريق جبليّ والدالة على وجود ملجأ في منطقة معينة من الجبل، دلالة إيحائية، وليست هناك علاقة منطقية بين العلامة والآية وبين الموضوع.

بالطبع ثمّة فرق بين ما تعنيه "إشارة" العلامة وبين طبيعتها التفسيرية، يجب أن لا يقع خلط بينهما، لأن موضوع "الآية" في "الإشارة" حقيقي ومعيّن، لكن المسار من الآية إلى الموضوع مسار غير منطقي؛ بينما لا يوجد للنصّ موضوع في "الطبيعة التفسيرية"، وعلى القارئ أن يكتشف الموضوع ويطرحه على هيئة شبكة من المعاني.

وإذا تطلّعنا في الآيات القرآنية، فيجب أن ننظر إلى كلا البعدين: التوضيح و الإشارة، لأن هناك فارقاً هائلاً بين الاثنين، فالآيات التي تتوفر على بُعد توضيحي يمكن للجميع فهم موضوعها، لوجود علاقة منطقية بين العلامة والموضوع، أمّا الحالات التي تتوفر على جانب الإشارة فإن الموضوع يفهم عبر الإشارة والإيحاء ويرتبط بخلفيّة المتلقّي لهذا الإيحاء. من هنا يمكن أن نفهم لماذا أصبح القرآن "هدىً للمتقين"، وقد أكّدت الكثير من الآيات والروايات ضرورة صفاء الباطن والتكامل المعنوي للوصول إلى المعارف الحقّة، تماماً

كالعلامات المزروعة في الجبل، فإنها توحي للمتسلّق بشيئ، فيما لا تعني أي شئ للبعيد عن الجبل.

● **اثرت فكرةً عن المجتمع الديني بمفهومه الإسلامي، ويعتبر علم الاجتماع الديني احد الفروع المهمة في العلوم الاجتماعية الحديثة التي أدلى المفكرون آرائهم فيها. ما هو الفرق بين ما طرحته من فكرة وبين النظريات الغربية في هذا المجال؟**

○ للإسلام مجتمعه الخاص، لقد طرح كل من ماكس فيبر واميل دوركهايم بحوثاً دقيقة في علم الاجتماع الديني تستحقّ الثناء، غير أن استخدامها دون الاهتمام بالمباني يفضي إلى ضياع أصل المسألة، حيث تمّ فصل البحث الديني عن الحقّ تماماً في مؤلفات هذين العالمين، بل في حقل علم الاجتماع الديني بصورة عامة، فعالِم الاجتماع يبدأ من مجتمع خاص، ويسعى ـ عبر ملاحظة السلوك الصادر عن أفراده الذين ينتمون لدين معيّن ـ إلى تقديم وصف سلوكيّ، وصولاً لفهم ظواهر اجتماعية ترتبط بالعلل الاجتماعية، ثم يعني الدين في منظور عالم الاجتماع الميول العامة والمشتركة التي تلاحظ في سلوك المنتسبين إليه ضمن صفات وخصائص معينة. أمّا البحث الفلسفي الذي يتناول المجتمع الديني، فلا يمثّل هذا المجتمع نقطة البداية فيه، بل إن البحث في هذا الموضوع وارد حتى في غياب هذا المجتمع على مدى التاريخ.

إن منطلقنا يبدأ من "فكرة" أو "مبنىً فكري"، وعليه، فإن "المجتمع الإسلامي" يعتبر مفهوماً مستقلاً يجب أن يُفهم وفق الأسس المنطقية. أمّا مناقشة المجتمع الديني الإسلامي اعتماداً على أفكار علماء الاجتماع فسوف يؤدي إلى تشتت البحث عن المجتمع الإسلامي ـ بغضّ النظر عن السمات الاجتماعية الخاصة بكلّ مجتمع مثل المجتمع الإسلامي الهندي في القرن التاسع عشر أو المجتمع الإسلامي الصيني في القرن الخامس عشر ـ ثمّ لا يحقّ لمن يسمح لنفسه أن يفعل ذلك أن يقدّم الوصفات الجاهزة للعمل (خاصة ما يتعلق بالسلطة والحكومة)، فمن غير الإنصاف تماماً أن تترك ـ في النقد الفلسفي ـ "منطقة فراغ" بدعوى أن طبيعة البحث الاجتماعي لا تسمح بذلك، ثم لا يتورّع القلم عن

كتابة "الوصفات الجاهزة" في التنظير لطريقة العمل.

● **بعد ان ناقشنا موضوع الحداثة والمجتمع الديني؛ و موقف الحداثة من الدين والمجتمع الديني، نعود إلى السؤال الرئيسي: هل يمكن الجمع بين المجتمع الإسلامي بالتعريف الذي أشير إليه، وبين الحداثة بالمفهوم الذي فُسّرت به، مع ما يحمله هذا المفهوم من نظرة إلى الدين؟**

○ تنتابني هنا شكوك جادة، لأن هذا السؤال يعني بصيغة أخرى: هل ينسجم العقل الفني مع الفكر الإسلامي أم لا؟

للجواب علينا أن نعود للمحاور الأربعة ونناقشها، فهل أستطيع أن أحدّد نفسي بمعرفة المحيط في فهم الحالة الحقيقية؟ لا شكّ في أن التوفّر على صورة دقيقة وواضحة للحالة استناداً على العلم والهدفيّة أمر مقبول، ولكن هل يكفي هذا عملياً؟

كلا، لأننا نتحدث عن سعادة الإنسان.. عن السعادة الذاتية للإنسان.. السعادة الذاتية للمجتمع، وعن الكمال الحقيقي للإنسان. لهذا يجب أن يصطفّ "العملي" إلى جانب "الصواب" مباشرة. فالأداء أمر في غاية الأهمية، لكن التكليف أحياناً يفرض نفسه على هذا الأداء؛ مثال ذلك، أن الإنسان ربما يقوم بعمل ما يعتبر خطأً في مقياس العقل الفني وليس فاعلاً، لكنه يمكن أن يكون صحيحاً تحت عنوان أداء التكليف، وهذا يعني أن المشكلة بين المجتمع الديني والمجتمع الإسلامي مع الحداثة ليس في وجود صراع بين القديم والجديد، بل إنها تدور حول أمور أهمّ، ولا أعني هنا أن الطريق العملي الصحيح مغلق بوجهنا، إنما استنتج أن الحداثة لا تنفع المجتمع الديني في شئ، وما علينا إلا أن نفكّر في حقبة ما بعد الحداثة لو أردنا للمجتمع الإسلامي أن يتحقّق بشكله الصحيح.

● **أعتقد أن هذه الفكرة تحتاج إلى مزيد توضيح وأدلّة، لأنك قلت: إن المجتمع الديني لا يمكن أن يكون مجتمعا حداثياً حسب تفسيرك للحداثة، في حين نرى المجتمعات الدينية ترفل بمظاهر الحداثة من التكنولوجيا إلى العلوم الحديثة وصولاً إلى الفلسفة الجديدة، كيف**

ذلك؟!

○ الأدلّة الإضافية يجب أن نسوقها بحيث تخدم أساس البحث، وهو مفهوم العقلانية، لأننا نستخدم هذا الميزان في تقويم العمل الإرادي على المستوى الفردي أو الجماعي (الحكومي مثلاً). ولتجنّب الخلط في المصطلح أؤكد هنا أن القصد من العقلانية هو ما أراده ماكس فيبر من العقلانية الإيجابية، أمّا العقلانية المجردة عنده فهو ما ندرجه في إطار مفهوم العمل الإرادي. العقلانية في رأينا معيار التقويم، فإذا كان عملٌ ما أكثر عقلانيةً فهو أكثر حداثة، والعكس صحيح أيضاً. لذلك من المهمّ إلقاء المزيد من الضوء على هذا الميزان، وتوضيح أسسه بمزيد من الأدلّة.

استهلالاً يُفترض أن نميّز بين مفهومين للعقلانيّة أحدهما: "العقلانيّة الفنيّة Technical Rationality"، والثاني "العقلانيّة الأصيلة Authentic Rationality". في العقلانية الفنيّة هناك هاجس أساسي وهو "النجاح"، ولابد أن يُصار إلى تحقيقه عاجلاً، ولتوضيح هذا الأمر نستعين بالأركان الثلاثة للفعل الإرادي وهي: الحالة التي يفهمها العامل، والحالة المطلوبة، وبرنامج العمل، لنلاحظ أثر العقلانية على هذه الأركان، فبرنامج العمل يعدّ الركن الأهمّ في العقلانية الفنية؛ وهذا الجدول أو البرنامج يشمل سلسلة من الإجراءات يؤدي تنفيذ أوّلها إلى إيجاد العمل؛ فمثلاً عندما يقوم العامل X بتنفيذ العمل A، فإن برنامج عمله P سيصبح عبارة عن $P=<P$ P_{n}، ,...,.

حيث أن القيام بـ P_1 سينتج العمل A. هاجس النجاح هنا هل أن التنفيذ ينطبق على البرنامج أعلاه، بمعنى هل يوصلنا P إلى الهدف - وهو تحقّق الحالة المطلوبة - أم لا؟ وهل أن هذا البرنامج هو الأسرع للوصول إلى هذا الهدف؟ وما مقدار الجهد والإمكانات المطلوبة في تنفيذه؟ وأمثال هذه الأسئلة.

ليس ثمّة تأكيد على ركنَي العمل الآخَرين في هذا الفهم للعقلانية، فيصار _ مثلاً _ إلى الاقتناع في فهم الحالة الحقيقية بأيسر الظروف تناولاً وأسهلها وصولاً، وهو ما يتجسّد في أغلب الأحيان بالظرف المحيط الذي يعتمد

الإمكانيات الماديّة البحتة؛ فالعامل X على سبيل المثال يحدّد مكانته وحالته الحقيقية على أساس الظرف الموجود وغالباً ما يكون مادياً، ولا يبحث عن امتدادات وجذور الوضع الموجود، إنما يكتفي بالقشرة والسطح الذي يمسّه. وهكذا الأمر بالنسبة للركن الثاني، فهو لا يبالي بصحّة الهدف بقدر ما يهتمّ بقدرة الوصول إليه؛ لأن بلوغه هو الأساس بالنسبة إليه في اختياره. هذه العقلانية في اصطلاح ماكس فيبر تندرج تحت عنوان "عقلانية نجاح المحور" أو ما يسمى بالألمانية "Zwec Rationalitat".

بخلاصة، الأسئلة الأساسية في تقويم أي عمل في العقلانية الفنية هي:

١. ما هو مدى النجاح الذي يمكن أن يحقّقه برنامج العمل؟

٢. هل يمكن الوصول إلى الهدف في الحالة المطلوبة؟

وهذا لا يعني بالطبع أنّ العقلانية الفنيّة لا تعير أية أهمية للتساؤلات الأخرى، غاية الأمر أن هذين السؤالين هما الأساس في تقويم عقلانية الفعل في أيّ عمل.

أمّا في العقلانية الأصيلة، فإن الهاجس الأساسي هو "صواب" العمل أو "أحقيّته"، بعبارة ثانية لابد من ملاحظة مدى الاستجابة لهذا الهاجس في تقويم عقلانية الفعل وأحقيّته.

لتوضيح الموضوع، يجب دراسة كيفية تعاطي العقلانية مع الأركان الثلاثة للفعل، ففي هذا النوع من العقلانية يصار إلى عدم الاكتفاء في تحديد الحالة الحقيقة بالسطحيات والقشور والإمكانيات المتاحة، بل لابدّ من دراسة الحالة على أساس مكانتها في عالم الوجود، وهذا يعني أن صورة الحالة الحقيقية تمتدّ حتى تتصل بالأصل والجذر، أمّا فيما يتعلق بالحالة المطلوبة وهو الركن الثاني من الفعل، فإن السؤال المهم الذي يُطرح هو: لماذا يصار إلى انتخاب الحالة المطلوبة من بين جميع الخيارات الممكنة؟ وهل يتّسم هذا الانتخاب بالصحة؟ و بمعزل عن المسائل الفنية (مثل معدل الإمكانات المتاحة وكونه عملياً) هل يعتبر انتخاباً موافقاً للحقّ؟ وفيما يخصّ الركن الثالث أو

برنامج العمل فهناك سؤال حول "صحة" الإجراءات فضلاً عن كيفية الوصول إلى الهدف؟ وهو سؤال فني.

بخلاصة، لتقويم العمل في العقلانية الأصيلة ثمّة سؤالان:

١. هل أن اختيار الحالة المطلوبة عن حقّ؟

٢. هل أن برنامج العمل يُنفّذ على الحقّ؟

يواجه المرء مسألة أساسية وهو يحقّق في صحة الاختيار تعتبر الركيزة في صحة جميع الأفعال، بحيث تجرّه سريعاً إلى قضية في غاية الحساسية وهي المعنى من وجوده، بل وجود العالم كله، والهدف الذي خلق من أجله الإنسان، والمسؤولية التي ألقيت على عاتقه، والكمال الحقيقي (السعادة) الذي ينتظره. هذه الأسئلة تعدّ الأعمق والأشمل من نوعها، ولهذا يمكن أن نطلق عليها أنها "جذرية" أو "أصيلة"، و منها أيضا استلهمت معاني "الحقّ" و "الصواب" و "الصحة" في وصف العمل.

ولا ريب في أنّ تقويم العمل على أساس "العقلانية الأصيلة" يختلف في نتائجه كثيراً عمّا لو جرى تقويمه على أساس "العقلانية الفنيّة"، فهذه الأخيرة منقطعة عن الأصل دون أن يكون هناك مسوّغ لهذا الانقطاع سوى عدم رغبة السائل، وهذا بدوره أسوأ مبرّر من منظور كشف الحقيقة، ويصطدم مع أصل العقلانية.

إن العقلانية (الإيجابية) تقوم على أساس الاستسلام المحض للحقيقة، وعلى المرء أن ينساق ورائها دون أيّ تردّد أينما أخذته معها، ويتوقّف حيثما تقف؛ أمّا الرغبة والفرصة وما إلى ذلك فكلّها اصطلاحات موضوعة "Conventional"؛ ولهذا فإن العقلانية الفنية برأيي عقلانية مبتورة من حيث "محورية الحقيقة".

● **لكي ننتقل من الجانب النظري والذهني إلى المصداق نسال: اي نوع من العقلانية وبالنتيجة اي شكل من اشكال الحداثة تحكم الغرب؟**

○ استولت على الغرب العقلانية الفنية بسبب سيطرة الفكر الليبرالي

لقرنين أو ثلاثة، لأنّ هذا الفكر لم يضع اعتباراً وقيمة للأصالة، وتبعاً لذلك فإن من العبث البحث عن حلولها، ولا شك في أن التقويم العقلاني للعمل من منظار الليبرالية يسوق تلقائياً إلى وضع العقلانية الفنية أساساً لهذا التقويم؛ ومع ذلك فإن جعل العقلانية محوراً للتقويم يعدّ تطوراً ملحوظاً لمن ينكرها كلّيّاً، لكن تبقى "العقلانية الأصيلة" هي الأساس ولها الأصالة، وأي تقويم يعتمدها هو الأكثر حداثة وتطوراً؛ فلماذا نتصور الليبرالية نهاية التكامل، وأن ما تنتجه من حداثة هو غاية الحداثة؟ هذه كانت أحد المحرمات التي لا تمسّ لقرن أو لقرون من الزمن، وما هي في الواقع إلا خرافة.

● اعتبرْتَ الروح المهيمنة على الغرب هي العقلانية الفنية، والعقلانية في المجتمع الديني بالمفهوم الإسلامي هي العقلانية الأصلية أو الحقيقة المحورية، ولمّا كان المجتمع الديني لا يستطيع العدول عن عقلانيته، ولا تستطيع العقلانية الليبرالية أن تصبح حقيقة محورية، فإن هذا المجتمع لا يستطيع أن يصبح مجتمعاً حديثاً بالمفهوم الذي أشير إليه للحداثة الليبرالية. السؤال هنا: كيف تتطلّع إلى ما بعد الحداثة بحسن ظنّ، وتعتقد بأن المجتمع الديني يمكن أن يصبح حديثاً وفق مفهوم ما بعد الحداثة؟

○ استناداً على ما مضى من البحث، يمكن إجراء مقارنة بين ثلاثة مفاهيم مختلفة للحداثة، وتصنيفها على أساس "المعقولية":

المستوى الأول: المفهوم الشائع للحداثة وعلامته استخدام الوسائل التقنية المتطورة بغضّ النظر عن عمل الفرد.

المستوى الثاني: الحداثة التي تقوّم على أساس العقلانيّة الفنيّة، وهي في مرتبة أعلى من المستوى الأول، ويندرج في إطار هذا المستوى استخدام الوسائل المتطوّرة مع الاهتمام بعمل الفرد محوراً أصلياً، وبمعيار العقلانيّة في تقويم العمل. والشبهة التي تثار على هذا المستوى عدم الاستسلام التامّ أمام الحقيقة.

المستوى الثالث: الحداثة على أساس "العقلانية الأصيلة"، وهي أعلى مرتبة وأكثر تطوراً من المستوى الثاني، لأنها ترتكز على "العمل" مع وجود معيار "حقيقي" في تقويمه، دون أن يشوبه أيّ عنصر دخيل.

عليه، أعتقد أن المجتمع الإسلامي يمكن أن يصبح حديثاً على أساس المستوى الثالث، ذلك أنه يتقاطع مع المفهوم الثاني للحداثة الشائع في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، أمّا المفهوم الأول فهو أقرب إلى المرض منه إلى الفكر الذي يعالج حقيقة معنية، وإلى مخلّفات الحداثة منه إلى الحداثة. وللتمييز بين الحالتين نطلق كلمة "الحداثة" فقط على الحداثة القائمة على العقلانية الفنية، فيما نطلق مصطلح "ما بعد الحداثة Postmodernism" على الحداثة المرتكزة على العقلانية الأصيلة، ورغم استخدام المصطلح الأخير على النوع الأول أي الحداثة، إلا أنّه في الحقيقة لا يختلف عن الحداثة في شيء.

● **ما هو ظاهر على الصعيد العملي حالياً وتنتظم على أساسه أعمال الكثير من الأنظمة هو الحداثة على أساس العقل الفني، فيما لا يوجد أيّ مصداق عملي للحداثة القائمة على أساس العقلانية الأصيلة. هنا نواجه سؤالاً استراتيجياً مهماً في مسيرة التنمية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية: ماذا تفعل وهي تعيش وسط هذا العالم، هل تسلك سبيل الحداثة في التنمية، أم تؤسّس صرحاً جديداً على أنقاض الحداثة اسمه ما بعد الحداثة، علماً أن هذه النظريات لم تصل إلى مرحلة العمل، وربما عجزت عن تلبية الحاجات البشرية المعاصرة ووضعتنا أمام مستقبل مجهول؟**

○ أعتقد أن المجتمع الإسلامي الإيراني يجب أن يشيّد صرح تنميته على ما بعد الحداثة، ولا يمكن وليس من الواجب أن تقوم مثل هذه التنمية على أنقاض الحداثة.

● **يفترض ـ إذن ـ أن تقدّم توضيحات تفصيلية شفافة حول التمايز بين مسار الحداثة عن مسار ما بعدها في المجالات المختلفة.**

○ للمقارنة بين الحداثة وما بعدها أمامنا قاعدة مناسبة، وهي هيكلية العمل، إذ يمكن ـ طبقاً لنظريتنا ـ أن نلاحظ أثر "العقلانيّة" على عمل الفرد والمجتمع (الحكومة)، ولمتابعة هذه المقارنة بتفصيل أدقّ نتطرّق إلى شكل الحالة الحقيقية أولاً، فقد أشرنا في المبحث النظري للعمل إلى أن هذه الحالة تعدّ جزءاً من العالم الحقيقي يواجهها العامل بعمله كما تعتبر الرحم الذي يُنتج

العمل. إن الصورة التي يحملها العامل عن هذه الحالة تلعب دوراً مهمّاً في قراراته، سواء في الحالة المطلوبة أو برنامج العمل، ولهذه الصورة ثلاثة أركان مهمة: الركن المعلوماتي، والركن العلمي، والركن الفلسفي (الميتافيزيقي).

تلعب تكنولوجيا الاتصالات والثورة المعلوماتية دوراً مشهوداً في الركن الأول، حيث يحتاج اكتساب المعلومات الوفيرة إلى المزيد من مشاهدات الحواسّ البشرية المسلّحة بوسائل الوصول إليها، ومن ثم إلى خزن هذه المعلومات وتصنيفها "sorting" وتنقيتها "process" وحفظها بشكل يسهل الوصول إليها، وهو ما يحتاج بدوره إلى اكتشافات جديدة في العلوم الكمبيوترية، ولهذا لابد من رفع مستوى "ذكاء" الآلة ليكتسي هذا الركن بعداً جديداً يبدأ من الحداثة و يتكامل في مرحلة ما بعد الحداثة.

الركن الثاني هو الأساس العلمي في استيعاب الحالة، ذلك أن المعلومات لا يمكن أن تحلّ محلّ العلم، لكنها تلعب دوراً مهمّاً في تنقية الأشكال التي يصنعها العالِم من الظاهرة الحقيقية، فالعالِم يثبّت ما توصل إليه من خلال مشاهداته، والمعيار في اختيار أو ترجيح شكل على آخر يعدّ من أهمّ ضوابط الحقيقة أو الاقتراب من الواقع "verrisimilitate ". إن إنسان ما بعد الحداثة لن يتغير أو يتهافت عمّا عليه إنسان الحداثة، وهو يعتمد على العلم في فهم الحالة الحقيقية، وهكذا هو الأمر لدولة ما بعد الحداثة قياساً بدولة الحداثة، أو أي جماعة "collective" من هذا القبيل، والمراد هنا الجماعات التي يمكن أن تصبح مصدراً للعمل الإرادي في سياق المفهوم التنموي من العمل الإرادي للفرد.

الركن الثالث هو النظرة الفلسفية للحالة الحقيقية، على أن استخدامي للفلسفة أعني به مفهومها السقراطي الأصيل، أو الحكمة الأولية (الميتافيزيقيا). و يبرز هنا اختلافان مهمّان بين الشكلين المثاليين للحداثة وما بعدها، فالإنسان الحداثي في الشكل الأول يخشى الميتافيزيقيا، و يهرب من سؤالها الأساسي الذي يبحث في معنى الوجود، شاغلاً نفسه في الشؤون الفنية للحياة؛ أمّا إنسان ما بعد الحداثة في الشكل الثاني فلا يتوقف عند الحدود

الفيزياوية، بل يواصل تحقيقاته في أعماق الحقيقة غير محظور عليه الدخول في حدود الميتافيزيقيا. حينما يجد إنسان ما بعد الحداثة نفسه في حالة حقيقية فإنه يتعرّف على محيطه مستعيناً بالعلم والمعلومات، غير أن هذه المعرفة الأيكولوجية لا تمنعه من السؤال عن المعنى الحقيقي للمواجهة مع الحالة "Enconte"، ليرسم في ذهنه حالته مع لحاظ هذا المعنى.

● **يبدو أن المجال الفلسفي لا يؤدّي اي دور، لأنه لا يضيف شيئاً إلى علم الإنسان بالحالة الحقيقية.**

○ من الخطأ تصوّر تأثير المجال الفلسفي معدوماً، لكونه لا يضيف شيئاً إلى علم الإنسان بالحالة الحقيقية، فربما كانت الأصول و المبادئ الانثولوجية لا تضيف شيئا لمعرفتنا العلمية حول الحالة حسب المفهوم المتداول للعلم، غير أن المعرفة العلمية لا تمثّل خطّ النهاية. إن العمق الفلسفي الميتافيزيقيا في عمل العامل وفي اختياره يمكن أن يترك تأثيراً عميقاً؛ خذ على سبيل المثال سلوك شخصين يمرّان بظروف عصيبة، أحدهما يعتقد بأن الانتحار أفضل علاج لمشكلته، فيما يرى الآخر أن الطريق أمامه غير مغلق ويرجو الله من ألطافه ما لا يرجوه الأول. وفي مفهوم أعمق للعلم يمكن الادعاء بأن المجال المعرفي للفرد في ما بعد الحداثة أفضل حتى من حالته الحقيقية.

● **هذه كانت مقارنة بين الحداثة وما بعدها حول الحالة الحقيقية. ماذا عن الحالة المطلوبة وبرنامج العمل؟**

○ فيما يتعلق بالحالة المطلوبة نقول: إن الفرد المستقرّ في الحالة الحقيقية يحمل في ذهنه صورةً عن هذه الحالة، ثم يطمح إلى تحقيق حالة مثالية، فيحمل في ذهنه صورةً وصفيةً عن الحالة المطلوبة، وربما كان هناك تناقض في هذه الصور بيد أنّه خافٍ عليه، فكيف يصل "الإنسان العصري" إلى الحالة المطلوبة؟

إن العقلانية الفنية هي الحاكمة في الصورة المثالية للحداثة، ولهذا لا تولى الأهمية إلى "صواب" الهدف أو عدمه، هذا رغم أن القانون في المجتمع المدني الحديث يشكل جزءاً من شروطه العملية، أمّا في الصورة المثالية لما بعد الحداثة

فان لدى الفرد هاجس "الصواب" مهما كانت الظروف، ولابد أن ينسجم سلوكه مع ما يطالب به هذا الهاجس، ومن المسؤوليات الأساسية التي تتبّناها هذه الصورة الأخذ بالاعتبار الهدفَ، والسعادة، والكمال لدى الفرد، كما يقوم تقويمها للعمل على أساس الصواب أو الخطأ، لأن للصواب مبنىً في الأفعال مثلما له مبنىً في القضايا، ولا يتوقّف الاختيار الأمثل على معيار "العملي Feasibility" وحسب، إنما يتم الاختيار الأوّل على أساس مسؤولية الإنسان إزاء تلك الحالة، ثم يصار إلى النظر في الجانب العملي.

وقد التفت "ماكس فيبر" إلى هذه المسألة مبكّراً لدى تصنيفه الأفعال العقلانية، فعرّف مجموعةً من الأفعال الإرادية، رجّح فيها "العامل" على "العملي"، و أطلق عليها الأفعال الهدفية (Zweck Rationalitat) مقابل الأفعال التي يتم اختيارها على أساس كونها عمليةً فقط (Wert Rationalitat). من هنا تبدأ مسألة إعطاء الأصالة للمسؤولية، إذ لابد من التفكير بها قبل أي إقدام؛ وأنْ يُصار إلى التوفيق بين تحقّق الحالة المطلوبة والمسؤولية بحيث يتنازل الأول لصالح الثاني عند الضرورة.

الإنسان العصري ينظر إلى العالم من ناحية الخير والشرّ نظرةً واحدة، ولا يهمّه إلاّ الجانب العملي، أمّا إنسان ما بعد الحداثة فهو يرى العالم ويرى معه خيره وشرّه وفق حساب خاصّ، وما عليه إلا أن يعرف مسؤوليته الأساسية مهما كانت حالته ليقف على أوّل طريق البصيرة، ثمّ عليه معرفة الطريق المؤدّي إلى تحقيق هذه المسؤولية ليبلغ كمال البصيرة، والموفّق من يعمل بالمسؤولية، سواء وصل إلى الحالة المطلوبة أم لم يصل.

من خلال ما مضى من الحوار يتّضح أنه لابد من وجود فرق هائل بين الحداثة وما بعدها بخصوص الركن الثالث للعمل، وهو برنامج العمل، حيث ينتقل إليه جزء من ثنائية النجاح والمسؤولية. ويمكن أن توضيح هذه الفوارق بشكل إجمالي كالتالي: حينما يريد الإنسان الحداثي اختيار برنامج للعمل فإن الهاجس الأهم في ذهنه هو مدى ما يحقّقه له هذا البرنامج من نجاح ويوصله

إلى الحالة المطلوبة، وهو هاجس فني وحسب. هذا الإنسان لا يتخلّف عن القانون، و لكن يبقى الإطار القانوني بذاته جزءاً من العملية الفنية، ومن الجانب العملي الذي يُؤخذ في الاعتبار في هذا الهاجس. أمّا برنامج العمل لإنسان ما بعد الحداثة فهو ينظر إلى الهدف وإلى الصواب في كل مرحلة، والذي يعدّ أهمّ من الحالة القانونية.

إن إنسان الحداثة يمكن أن يواجه مشكلةً في تعاطيه مع إنسان ما بعد الحداثة؛ فهذا الأخير قد يصبح في رأيه "متطرّفاً" أو "أصولياً" لا يفكّر بالجانب العملي للهدف وهكذا، لأن القيام بالمسؤولية يقع في صميم هدفه، بمعنى أن برنامج العمل لدى إنسان ما بعد الحداثة يطمح إلى تحقيق الحالة المطلوبة التي يُعد القيام بالمسؤولية جزءاً لا يتجزّأ منها.

● ذكرت في ثنايا الكلام مصطلحات عن المجتمعات الحداثية وتلك ما بعد الحداثية، في هذه الفقرة من الحوار نحاول ان نسير بحوارنا ناحية المنظومات السياسية والحكومية. السؤال هو: ما هو الفرق بين المجتمع المدني الحداثي والمجتمع المدني ما بعد الحداثي؟

○ أشرت فيما سبق إلى أن الفرد العامل هو العنصر الأساسي، وأن العمل هو الحجر الأساس للظواهر الاجتماعية، ومن مجموعة الأفراد تتكوّن الجماعة، فإذا كانت الجماعة من القوّة بحيث تستطيع أن توجد إمكانية العمل الجماعي (Collective) فإن ذلك سيولّد المجموعة العاملة، ويعتبر المجتمع المدني Civil society من أفضل أنواع هذه المجموعات التي تتوفّر على نظام حكم، ولمّا كان هذا البحث لا يدور حول العلاقات المعرفية ـ الاجتماعية فإننا لن نتطرّق إلى التجمعات البينيّة أي تلك التي تقع بين الفرد والمجتمع المدني، لتقتصر نظرتنا على المجتمع المدني فقط.

يمكن أن يتوسّع مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة إلى المجتمع المدني أيضاً وبنفس معيارَي الفعل الإرادي والعقلانية، لتضع العقلانية الفنية والعقلانية الأصيلة الحدّ الفاصل بين الحداثة وما بعدها، وتعدّ أركان العمل ميدان الكمال الحقيقي في المجتمع المدني طبقاً لنظريتنا التي تبين أسباب هذا

الكمال. لنأخذ على سبيل المثال فهم الحالة الحقيقية، ففي العمل الفردي يتمّ التنفيذ عبر ذهن الشخص، ويمكن بالنتيجة أن ينحصر الأمر بما هو ذاتي (Subjective)؛ أما في المجتمع المدني فإن فهم الدولة للعمل مثلاً يتم عبر مجموعة من أفضل الخبراء في إطار مشروع متكامل دقيق بعيد عن الذاتية. إذن فكمال العمل مشهود في هذه الحالة؛ فما يُستحصل من الفهم الفردي لا يمكن أن يُقاس بما يُستحصل من الفهم الجماعي، ويمكن تطبيق هذه المقارنة على سائر أركان العمل، وعليه يتبوّأ المجتمع المدني موقعاً متكاملاً في الجانب العملي.

لنقارن - على سبيل المثال - سلطة الدولة في حالتين مثاليّتين للحداثة وما بعدها، في الحالة الأولى "الحالة المثالية للحداثة" يعدّ العقد الاجتماعي معياراً لشرعية الحكومة التي تنحصر دائرة مسؤوليتها في الحفاظ على الأمن، ويمتدّ الأمن في إطار هذا المفهوم من الأمن الفردي إلى الأمن العام، إذ تعمل الدولة على تحديد بعض الحريات في حدود ما تحفظ الأمن في المجتمع؛ وتضع أطراً للحرية الفردية التي هي مطلقة في الأساس لكي لا تتقاطع هذه الحريات وتدبّ الفوضى في المجتمع. الحكومة في هذا المفهوم لا يحقّ لها أن ترشد الأمة و تهديها إلى الطريق القويم لينحصر دورها فقط في الرقابة دون النصيحة في شؤون الحياة الفردية؛ وعلى هذا الأساس تؤسّس الديمقراطية الليبرالية المجتمعَ المدني.

أمّا الحالة المثالية لما بعد الحداثة، فإن معيار "أصالة المسؤولية" هو الذي يضفي الشرعية على الدولة، وبالنتيجة تعمل هذه الأخيرة على شقّين: هداية الأمة وحراستها؛ ويمكن للحاكم - على هذا الأساس - التدخل عند الضرورة في تفاصيل الحياة الفردية، وهذه العبارة يجب أن لا تخيفنا وتذكّرنا بعصر ما قبل الحداثة، لأن مسؤولية الإرشاد تستوعب معناها عندما تفضي إلى تنمية مفاصل المجتمع المدني كلّها؛ مثال ذلك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهما من عناصر المجتمع الإسلامي، ويمكن لأي فرد ومهما كان مستواه القيام بهذه المسؤولية تجاه الأفراد الذين يتبوّؤن مواقع سياسية عليا في الدولة،

وهذا ما لا يمكن أن نطلق عليه بأنه نوع من الاستبداد؛ ويجب أن لا يقودنا مجرّد طرح صلاحيات الحاكم الواسعة إلى التفكير باستغلال الحاكم الفاسد لهذه الصلاحيات، ولا ريب أن فساد الحاكم أخطر بكثير من فساد الفرد، وكلّما كان مفتوح اليد كلما عمّ فساده وانتشر، غير أن الاستبداد ليس هو المرض الوحيد الذي تُصاب به الحكومات، ويكفي لتوضيح هذا المعنى أن نعرف أن أفضل أنواع الديمقراطية في اليونان حكمت على سقراط بالإعدام بتهمة هداية الأمة، وهذا ما يمكنه أن يشكّل أعظم أنواع الفساد.

على هذا المنوال يمكن إجراء مقارنات بين شكلَي الحداثة وما بعدها في مجالات الحريّة والتسامح الاجتماعي والقانون وأمثال ذلك، لنتزود بالمزيد من الملاحظات والمعلومات التي تصبّ في هذا الاتجاه، فالبحث في هذا المضمار يعدّ عملاً بكراً في مجال الأبحاث والدراسات العلمية.

● **المدنيّة الغربية الحالية قائمة على أساس الحداثة الليبرالية والعقلانية الفنية. كيف تنظر إلى مستقبل الحداثة المرتكزة على العقلانية الفنية الليبرالية؟**

○ المدنية الغربية المنتشرة في أوروبا وأميركا هي ـ كما قلت ـ ثمرة العقلانية الليبرالية، ويمكن الخوض في تفاصيلها وسماتها من خلال هذا المبدأ، من جهة أخرى فإن العقلانية الليبرالية لم تؤَسّس من خلال عدة أشخاص، بل ناقش أفكارها ومبانيها النظرية وتبنّاها الكثير من الفلاسفة والمفكّرين والكتّاب على مدى ما لا يقل عن أربعة قرون، لتنتشر بين الناس تدريجياً طوال هذه الفترة، ولتجد لنفسها فضاءً عقلانياً يتنفّس فيه عامة الناس، لتسيطر من ثمّ على أوروبا وأميركا وكندا وبعض الدول الأخرى في النصف الثاني من القرن العشرين تحديداً، إلى جانب هذه العقلانية، شاهدنا في القرن العشرين ظهور عقلانية أخرى هي العقلانية المادية الديالكتيكية أو العقلانية الشيوعية التي ظهرت وانتشرت وفُرضت سريعاً دون أن تمدّ جذورها في العمق، لتتلاشى في نهاية القرن، بالشكل الذي فقدت فيه أنصارها وانهارت هيكليّتها السياسية والاقتصادية والثقافية. إلا أن العقلانية الليبرالية نمت

بصورة تدريجية طبيعية ومدت جذورها إلى أعماق الفكر الغربي، لكن هذا لا يعني أنها لن تتعرّض للانقراض والتلاشي.

الملاحظة الأخرى بخصوص تحوّلات ما بعد الحداثة يمكن فهمها أيضاً من خلال الاستعانة بمفهوم العقلانية، فمنذ قرن تقريباً والطليعة من مفكّري الغرب أخذت تشكّك في بناءات العقلانية الحديثة وتتحرّك باتجاه عقلانية جديدة، وإذا ما انتشرت هذه الأخيرة بشكل واسع، فإننا سنشهد ظهور مدنيّة جديدة يمكن أن تقوم على أنقاض المدنيّة الحالية، أو تتولّد من أحشائها دون أن تمرّ المدنيّة الفعليّة بمرحلة الاضمحلال، وهذا ما أتوقعه شخصياً. إن عقلانية ما بعد الحداثة ما زالت في مراحلها الابتدائية جداً، لكنها تطوي مرحلة تكوينها وتبلورها من الناحية النظرية ومن جهة انتشارها في صفوف الناس.

● أشرت إلى أنّ عقلانية ما بعد الحداثة تنسجم مع العقلانية الإسلامية بلحاظ تمحورها حول الحقيقة، ووضّحت مصاديق هذه المحورية في ثلاثية الحالة الحقيقية والحالة المطلوبة وبرنامج العمل.

ومما لاشك فيه أن مصداق الحقيقة مجهول في المدنيّة التي تقوم على أساس عقلانية ما بعد الحداثة، غير أن ما تشترك به هذه العقلانية مع العقلانية الإسلامية وتسهّل عملية الحوار بين الاثنين هو محورية الحقيقة، وإمكانية الوصول إلى معرفتها، والتطلّع إلى الكمال والسعادة، وإثارة حسّ المسؤولية لدى الفرد. لهذا من المناسب أن نبحث الآن في العقلانية الإسلامية ومبانيها واصولها واركانها وتاثيرها على ثلاثية الحالة الحقيقية والحالة المطلوبة وبرنامج العمل، وصولاً إلى هدف إقامة الحضارة الإسلامية.

○ في النصف الثاني من القرن العشرين شهدنا ظهور عقلانية من نوع آخر في العالم الإسلامي، وقد لقيت المراحل الأولى لهذه العقلانية قبولاً عاماً في إيران وولّدت تيارا هائلاً أفضى إلى إيجاد نظام حكومي خاص (الدولة الإسلامية)، ثمّ بدأت أمواجها تتسع بقوة في البلدان الإسلامية الأخرى. وكما قلنا، تمرّ هذه العقلانية في مراحل تكوينها الأولى تزامناً مع انتشارها في العالم الإسلامي، وإذا ما طوت هذه العقلانية مسارها التكاملي فسوف تنتج ـ دون

شكّ - حضارة جديدة في العالم أقوى بكثير مما يسمّى في التاريخ بالحضارة الإسلامية، لأنّ هذه الأخيرة ظهرت في عهد النبي (صلي الله عليه وآله) لتختطّ بعد حين منهجاً آخر.

الطريق ليس سهلاً، وتعترضه تحديات كبيرة، فمن الناحية النظرية يتعيّن على مفكّري الأمة الإسلامية وعلمائها أن يقدّموا الهيكلية النظرية اللازمة، ليُصار إلى نقدها وتقويمها وإصلاحها تدريجياً، ولتلقى في الوقت ذاته إقبالاً من قبل الأمّة، من الناحية التاريخية أمامنا تحدّيات أكبر، ذلك أننا نعيش في حقبة تحاول العقلانية الليبرالية فيها أن تحقّق نصراً كبيراً وفتحاً على مستوى العالم، وباتت تفكّر بغزو الفكر البشري بجميع الإمكانات المتاحة للحضارة الغربية وهي إمكانات هائلة وواسعة وقوية، لا يسلم منها حتى الجنين في بطن أمه، حيث تحاول التدخّل في الجينات الوراثية للتأثير على النطفة، وعلى الكائن البشري قبل ولادته!

السؤال المهم هنا: في مثل هذه الظروف هل يمكن للإنسان أن يصغي لكلام آخر؟ وهل يُعطى الفرصة للاطلاع على عقلانية أخرى؟ إنّ على روّاد العقلانية الإسلامية البحث على زبائن لسلعتهم في الجيل الحالي في ظروف كهذه. وقد وقعت المعجزة الكبرى في شباط ١٩٧٩واتّضح أنّ الحقيقة ونورها الساطع يمكن أن تحطّم أمواج الظلمة وتتجاوزها، يجب أن لا تُحصر الحضارة الإسلامية في إطار العالم الإسلامي إنما هي هدية أيضاً لمرحلة ما بعد الحداثة.

● **وما هي مبادئ العقلانية الإسلامية وأركانها؟**

○ يمكن أن ندرج المباني التالية للعقلانية الإسلامية:

١- إنّ جميع الكائنات الحية خلقها الله تعالى لهدف خاص، ومنها الإنسان الذي يعدّ أشرف هذه الكائنات، فلابد أن يؤدّي مسؤوليته ليصل إلى السعادة المنشودة، لأن العمل بالمسؤولية فيه رضا الله تعالى والقرب إليه وتلك غاية السعادة. وقد بعث الله تعالى الأنبياء ليدلّ عباده إلى السبيل الصحيح ويعلمهم بمسؤولياتهم.

٢. الإنسان مكلّف بمسؤولية معينة في الأحوال كلّها، وكلّما بعدت المسافة بين العمل وبين هذه المسؤولية الحقيقية كلما ازداد تخلّفه. إن أول ثمرة للعقلانية الإسلامية تحديد المسؤولية في كل حال، وما الفقه والحديث والسنّة والتفسير وأمثالها إلا قنوات تصبّ في بحر العقلانية.

٣. بعد تحديد المسؤولية، لابد أن يتمّ البحث في أفضل السبل للعمل بها في فضاء العقلانية الإسلامية، ونعني بالأفضل هنا الأكثر تأثيراً من السبل المشروعة. ولا بأس باستخدام آخر المكتسبات العلمية والتكنولوجية مع اتّضاح مشروعية الطرق المؤدية؛ كما يفترض بذل غاية الجهد لتحقيق النجاح، بيد أن الأصالة للعمل بالتكليف، لأننا لسنا مسؤولين عن النتيجة، إنما يجدر بنا أن نعرف المسؤولية ثم نبذل نهاية الجهد باختيار أفضل الأساليب لأداء هذه المسؤولية، والله تعالى هو الذي يتكفل بقية الأمور.

٤. المسؤوليّة - كما أشرنا - مفهوم أساسي في العقلانية الإسلامية لا تنحصر بالحياة الفردية؛ ومن أهمّ الوظائف التي تقع على عاتق الأمة الإسلامية إقامة الدين، ولا يتمّ هذا الأمر إلا بإقامة الحكم على أساس العقل الإسلامي؛ وهذا يعني أن المسؤولية المهمة في حال غياب الدولة الشرعية السعي لإقامتها، وفي حال قيامها السعي لنصرتها (التولّي). ويستلهم الحكم شرعيّته في العقل الإسلامي من ولاية الفقيه، أمّا في الأداء فإنه يتبع أفضل السبل المتاحة.

٥. إن عمل الفرد في الحياة الفردية يجب أن يتحقّق أيضاً على أساس القيام بالتكليف، فالحدود الشرعية تضع إطار العمل من جهة، فيما يقود السعي لأداء المسؤولية إلى حالة من الإبداع الحركي التنافسي.

٦. إن تحديد المسؤولية يجب أن يُقام على أساس عقلائي؛ لهذا تكتسب عملية الرجوع إلى العالِم أصالة باعتبارها من أعقل الأساليب الممكنة، ولهذه العملية تشعبّاتها الخاصة التي يكمن جزء منها فقط في مسألة الاجتهاد والتقليد؛ وإلا فإن دور العالِم يتّسع ليشمل توعية الأمة بمسؤوليتها وليس مجرّد بيان الأحكام الشرعية، ويستنتج من هذا الأمر أيضاً أنّ دور علماء الدين في

الحياة الإنسانية داخل المناخ العقلاني الإسلامي لا يُؤطَّر ضمن مؤسسة خاصة كما هو عليه حال الكنيسة، إنما له مساره العقلائي، ألا وهو الرجوع إلى العالم من جانب الأمّة.

● **ما هو تأثير العقلانية الإسلامية على عمل الفرد والجماعة (أركان العمل المختلفة)؟**

○ الركن الأوّل للعقل الإرادي هو الحالة الحقيقية التي تعدّ الرحم الذي يولد منه العمل؛ فما هي الصورة التي يحملها الإنسان عن هذه الحالة؟ المستوى الأول لهذه الصورة هو البيئة المادية - الاجتماعية التي يمكن أن نعبر عنها بـ "أكولوجية العمل". وقد وضّحنا في ثنايا الحوار أن هذا القدر من المستوى كاف للعقلانية الليبرالية ولا ضرورة للذهاب إلى أبعد من ذلك. لكن الأمر يختلف كثيراً في العقلانية الإسلامية، فالعامل هنا يعتبر نفسه عبداً لله القوي القهار المسيطر المهيمن عليه وعلى العالم بأسره والرقيب عليه والرؤوف والرحيم به، ثم يعتبر الإمكانات المتاحة جزءاً من النعم الإلهية التي وضعها الله تعالى بتصرّفه وسخّرها لخدمته، ولهذا لا يرى الفرد في العقلانية الإسلامية أن "أكولوجية العمل" تمثّل خاتمة المطاف ونهاية ما هو متاح من إمكانات، إنما يوسّع الحالة إلى مديات كبيرة تصل إلى إرادة الله تعالى.

من ناحية ثانية، على العامل أن يتحمل أعباء مسؤوليته بالإضافة إلى لزوم معرفته بالظروف المحيطة، لإيمانه بأن الله تعالى حاضر في كل الأحوال، وأنه أمام امتحان لا يمكن اجتيازه بنجاح إلا من خلال العمل بالمسؤولية.

أمّا في الركنين الثاني والثالث فإن آثار العقلانية الإسلامية أكثر وضوحاً وذلك:

أولاً: لأن الهدف النهائي واضح ومحدّد، وهو رضا الله تعالى، ولا يمكن الوصول إليه إلا من خلال أداء التكليف والقيام بالمسؤولية.

وثانياً: باختيار أنسب الطرق لتحقيق المطلوب، وهنا يأتي دور العلم والتقانة، إذ يمكن الاستعانة بآخر التطوّرات العلمية والتكنولوجية التي تدلّ على أقرب الطرق وأفضلها للوصول.

وثالثاً: الإجراء والفعل لوحده لا يؤدي إلى أقرب الطرق، بل لابد أن يتّسم بالشرعية، وقد وضعت العقلانية الإسلامية حدوداً في العمل للوصول إلى الهدف.

ورابعاً: على العامل أن يعتبر نفسه في سباق وهو يتحرّك نحو الهدف وإلا فإن الكسل والجمود خلاف العمل بالمسؤولية.

ويعدّ المجتمع الإسلامي ونظام الحكم من أهمّ ثمار العقلانية الإسلامية على الصعيد الاجتماعي، ونعني بالمجتمع الإسلامي ذلك المجتمع الذي تحكم العقلانية الإسلامية حركته الفردية والجماعية. ومن النتائج المهمة التي تترتب على هذا الأمر:

١ـ إذا لم يكن تأسيس المجتمع، ونقصد به التجمّع البشري المترابط، طبيعياً أو نفعياً فهو مسؤولية بالتأكيد، فالعقلانية الإسلامية تحظر الحياة الانعزالية الانفرادية وتجيز التجمّعات المدنية.

٢ـ الحكومة تقف في قمّة التجمعات العاملة في المجتمع، وتتدخّل العقلانية الإسلامية في أساس شرعيتها وفي مدى فاعليتها.

المعيار في الحالة الأولى هو "الصلاحية لأداء المسؤولية" الأمر الذي تؤمّنه ولاية الفقيه، فيما يستلزم التخطيط التنظيمي الحكومي للعمل اختيار الطريق الأفضل والأكثر فاعلية، ومن مكاسب هذا الإلزام تحريك الأمة نحو المشاركة السياسية الفعالة، لتصبح الديمقراطية العملية واحدة من النتائج الواضحة للعقلانية الإسلامية.

٣ـ ما هي حدود صلاحيّات الدولة وما هو إطار عملها؟

على الدولة في العقلانية الإسلامية ـ كما على الفرد ـ أن تتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقها، ومن خلال تحديد هذه المسؤولية والعمل بها يمكن أن تظهر مديات فاعلية النظام.

إن آخر ما توصل إليه الإنسان في أواخر القرن العشرين في هذا المضمار هو تفضيله إيكال الأمور إلى الناس وتصغير الحكومة، على أساس هذا الإنجاز العلمي في علم السياسة يتعيّن على الحكومة أن تكتفي بدور الموجّه

والمراقب. إنني أعتقد أن هذه النظرية هي أحدث ما توصّل إليه الفكر بخصوص الحكم، لأنها تساعد على الاستعداد لتلقي النتائج العلمية البشرية بشأن الحكومة.

٤. إن التسامح المطلق هو نتاج العقلانية الليبرالية وناجم عن رفض فكرة المسؤولية، علماً أن الأنظمة الليبرالية تضع بعض القيود على التسامح تحقيقاً لمصالحها، أهمها الأمن والعفة العامة. أما في العقلانية الإسلامية فإن التسامح المطلق مرفوض بتاتاً، إنْ في سلوك الفرد تجاه الآخرين أو في سلوك الدولة.

٥. من المواضيع الأخرى التي يجب أن توضّح في العقلانية الإسلامية، حرية التعبير، نظرياً هناك تسامح مطلق في العقل الليبرالي بحيث أكّد إعلان حقوق الإنسان على حرية الفرد في تغيير دينه والترويج لدين جديد وهكذا، لكن الأنظمة الليبرالية قيّدت هذه الحرية بعدم تقاطعها مع أمن النظام والعفة العامة؛ ففي فرنسا مثلاً منعت الطالبات المسلمات من ارتداء الحجاب، وقد برّر وزير داخلية ميتران السيد باسكوا قانون المنع بالقول: إن الحجاب ترويج فكري يهدّد في حال اتساعه الطبيعة العلمانية للدولة، وإن الحكومة الفرنسية تشعر بوجود أرضية لنموّ مثل هذه الأفكار!.

إن "حرية التعبير" في العقلانية الإسلامية تماثل ـ من حيث الصواب والخطأ ـ أي عمل بشري آخر، فما كان منه صواباً يثبّت العقيدة فهو حسن، وما كان خلاف ذلك فهو شيء مرفوض؛ لهذا فإن تدخّل الدولة ليس ضرورياً متى ما استطاع الناس أن يميّزوا بسهولة بطلان العقيدة الفاسدة، وفي غير ذلك فإن عليها أن تحول دون إظهار هذه العقيدة، وبهذا الصدد لا يجوز استخدام إمكانات بيت المال كالإذاعة والتلفزيون التابعتين للدولة، والصحف الرسمية، وحتى الجامعات الحكومية لتبليغ آراء مخالفة للإسلام.

٦. دور علماء الدين في العقلانية الإسلامية يجب أن يبيّن على أساس هذه العقلانية، فعلى الأمة والدولة أن ترجع إلى علماء الدين في تحديد المسؤوليات، ويُفترض وجود آليّة معينة تُنظّم العملية لتجنّب الارتباك ولتفعيل العمل، علماً أن

دور علماء الدين لا يقع في سياق سيطرة مؤسسة على أخرى، إنما هو دور طبيعي في إطار المجتمع الإسلامي.

● **شكراً على هذا الحوار، هل من كلمة أخيرة تودّون قولها؟**

○ إن الحضارة الإسلامية لا يمكن أن تظهر دون أن تنتشر العقلانية الإسلامية، لهذا يتحمّل علماء الأمة ومفكّروها مسؤولية التحقيق في العقلانية الإسلامية وإشباعها بحثاً اعتماداً على المعارف الفقهية والأصولية، والكشف عن ماهيتها وأجزائها وأركانها من خلال ما أنجزه علماؤنا في الفلسفة والعرفان والحديث وغيرها من العلوم التي توصّل إليها الإنسان؛ ليبادروا من ثم إلى توعية عامة الناس بمبادئها وأصولها العملية.

بناء الحضارة الغربية

مكونات الحداثة وعناصر النهضة

هدى العلوي

ترجمة: محمد عبدالرزاق

بات من الواضح ما أنجزته المعلوماتية من انتشار واسع ومتزايد، مع سرعة هائلة، في تناقل الأخبار الثقافية، والسياسية، والاقتصادية عالمياً. وكذلك لا يخفى في هذا السياق ما لأساليب وسائل الإعلام الغربية من نفوذ وسيطرة على عصر المعلومات والاتصالات.

وللمعلوماتية ووسائط الاتصال اليوم النصيب الأوفر فيما يطرأ على المجتمعات من تغيير وتحوّل، وليست الجمهورية الإسلامية الإيرانية خارجة عن هذه القاعدة.

ولا يمكننا الوصول تكوين تصوّرات سليمة عن الثقافات المختلفة، إلاّ إذا كانت لدينا خلفية مسبقة لسائر العقائد والأُصول المبتنية عليها تلك الثقافات، وهو ما لا يتحقّق ـ دون شك ـ إلاّ بدراسة الجذور والبنى التي كوّنت الركائز الأساسية للحضارة الغربية.

وهذه المقالة ترمي إلى إطلالة سريعة على مسار تبلور الأسس والقواعد المحورية التي نشأت عنها الحضارة الغربية.

وبإلقاء نظرة عابرة على تأريخ الثقافة والفكر الغربي، يمكننا استخراج التقسيم التالي لها:

١ ـ العصر القديم (من قديم الزمان وإلى القرن الرابع الميلادي).

٢ ـ القرون الوسطى (من القرن الرابع إلى الرابع عشر).

٣ ـ عصر النهضة (من القرن الرابع عشر إلى السابع عشر).

٤ ـ عصر الحداثة (من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين).

٥ ـ عصر ما بعد الحداثة (من بداية القرن العشرين وحتى يومنا هذا).

وبديهي، لا يمكننا استقصاء هذه العصور جميعها في هذا الموجز، فهذه المقالة ليست سوى محاولة لقراءة أوّلية للأصول أو الأطر الناتجة عن عصر النهضة، لتسعى ـ عقب ذلك ـ إلى ترسيم المراحل الأساسية للفكر الحديث في عصر الحداثة.

لكن، وقبل الولوج في التفاصيل، نَوَدُّ أن نُذكّر بعصر النهضة، وما خلّف من بصمات على عصر الحداثة.

عصر النهضة.. فكرة إجمالية

يعتمد مصطلح «النهضة» من الناحية اللغوية على أربعة معانٍ واستخدامات:

١ ـ الإحياء، النمو، وتنمية الفنون والتعليم، المتأطرة بالأطر الكلاسيكية التي ظهرت في نهايات القرون الوسطى في إيطاليا.

٢ ـ الفترة الزمنية لهذه العملية أعلاه.

٣ ـ الثقافات وسُبُل التكامل الفني والأدبي من رسم، وعمارة، وموسيقى .. الخ، والتي ظهرت في هذه الفترة وأخذت تنمو وتتزايد.

٤ ـ كلّ ظاهرة وعملية إحياء، أو تجديد وتنمية من هذا القبيل[1].

وقد عرّف «دهخدا» النهضة: بأنها عصر التجديد، وإعادة الحياة وتطويرها، أو ولادة جديدة[2].

وعلى أي حال يمكن القول ـ بلحاظ المعاني اللغوية ـ: إنّ عصر النهضة هو النهوض الثقافي الحاصل في أوروبا ما بين القرون الوسطى، وقبل عصر الحداثة (من القرن الرابع عشر إلى السابع عشر)، والذي نشأ عنه ظهور

---

[1]) حسين علي النوذري، بلورة الحداثة وما بعدها: ٨١، ط. طهران، ٢٠٠٠م.

[2]) لغتنامه، علي أكبر دهخدا، مادة: نهض.

((الرأسمالية)) بعد تشييدها على أنقاض ((الإقطاعية)) و((الكنيسة)) في القرون الوسطى.

وبعبارة أُخرى: انتقال الحركة المعنوية والمادية ـــ أواخر القرون الوسطى ـــــــ من شرق الأرض وسواحل المتوسّط في شمال أفريقيا، إلى السواحل في الجانب الآخر من البحر المتوسّط. فالشعوب التي سادها الركود والعجز لقرون عديدة في الفترة المظلمة، قد أبصرت دُنياً جديدة، ولهذا السبب أطلقوا على هذه الفترة من الزمن اسم النهضة وعصر الأنوار، وتوجهوا فيها لإحياء القيم العلمية والإنسانية، والإصلاح الديني أو إصلاح الكنيسة أو قل: إصلاح التعاليم والديانة العيسوية، إن صحّ التعبير.

ويمكن القول: إنّ اكتشاف قارّة أمريكا، وبزوغ الأمل في القرن الخامس عشر، قد أحدث تحوّلاً في الاقتصاد العالمي، وقد أضفت بعض العوامل ـــــ من قبيل الحروب الصليبية، والإخفاق في أداء الكنيسة، وانعدام القيمة العلمية والعملية للتعاليم المسيحية ـــــــ مسحةً ثقافية وكلامية على التحوّلات الاقتصادية آنذاك.

فيمكن ـ إذن ـ اعتبار عدّةٍ من العوامل الاقتصادية والعقائدية والثقافية وغيرها منشأً لظهور عصر النهضة.

ثم إنّ الاستيلاء على مصادر الثروة، واتساع طرق المواصلات التجارية الجديدة وتعدّدها، قد سمح للرأسمالية بالانتشار الواسع، والسيطرة على القوى المضادّة لها، خصوصاً الإقطاعية[1].

---

[1]) الإقطاعية (Feudalism) وقد تُرجمت بمعانٍ مُرادفة كـــــ((المالك الكبير))، و((نظام العمدة))، و((البيوت المالكة))، و((سلطة الرؤساء على الرعية)) أيضاً.

والإقطاعية: قانون اجتماعي اقتصادي مبتنٍ على مفهوم (الإقطاع Feudlity) أي الإقطاع والهدية أو العارية من الأرض ـــ من جانب السيد أو المِلك ـــ تُعطى في مقابل خدمة معينة يؤدّيها المُقطع العامل، للمُقطِع المالك، والخدمة هذه إما زراعية كمحصولات وغيرها أو شيء غير الزراعة. أو تُعطى هذه الهدية لأشخاص على حساب كفاءاتهم في مقابل رسومات سنوية. معجم المعين١: ١١٨٣، وقد كان التبادل الإنتاجي في المجتمع الإقطاعي يرتكز على

تحت ظلّ هذه الظروف والتحوّلات، بدأ نشـــاط حركتي النهضـــة والإصـلاح يأخذ مسـارهُ؛ وأخذ يعطي لحياة الأوروبيين رونقها الجديد، ويُحرّر أذهانهم من التقليد الأعمى للكنيسة.

ورافق انقلاب عصر النهضة تحوّلات اقتصادية وسياسية، جاءت نتيجة للتحوّل والتغيير في البناءات المعرفية للقرون الوسـطى، والتي كانت سـبباً في إيجاد تحوّلات في جوانب الحياة الإنسـانية برمّتها، وسـرعان ما حظيت هذه التحوّلات العامة باعتراف الإنسان الغربي، ذلك لأنّ إخفاق الكنيسة وأربابها لم يترك مجالاً للتشكيك في قبول الثورة الجديد والانصياع لها[1].

وبإلغاء جميع بني المعرفة في القرون الوسطى، رسم الإنسـان النهضوي عصراً جديداً لنفسه، مطالباً بالتجديد في شتّى مجالات الحياة البشرية.

وقد نتج عن هذا التجديد ـ بعد مراحل التنمية والتقدم السريع ـ في آخر المطاف «عصـر الحداثة»، وبإلقاء نظرة سـريعة على الحداثة سـوف نتطرّق للأسس والمباني المعرفية لها.

الحداثة والتجديد .. نبذة مختصرة

يذكر قاموس اصـطلاحات أكسـفورد العصـري مصـطلح الحداثة ويعرّفه بأنه: مجموعة من الأفكار والأسـاليب الجديدة التي حلّت محلّ الأفكار والأسـاليب الكلاسـيكية «التقليدية»، وهي تشـمل جوانب الحياة كافّة فردياً واجتماعياً ـــ بالنسبة للفرد الغربي ـــ وخصوصاً الجانب الديني،

أسـاس مالكية المقطعين للأرض، وتبعية المزارعين لهم، ففي هذا القانون لم تكن الرعية مسـتعبدة أو تباع بدون الأرض، بل كان يُباع المزارع مع الأرض، وينتقل مع انتقال ملكية الأرض للسـيد الجديد. أنظر: آقا بخشي، قاموس العلوم السياسية: ١٢٣، ط. طهران، ١٩٩٥م.

[1]) حميد بارسانيان، قصة المكيال: ١١٣، ط. قم.

وكذلك الفنّ وجماليته[1].

قاموس العلوم السياسية أيضاً في تعريفه للحداثة يذكر: أنّ الحداثة محاولة لوضع ترابط وتنسيق بين الأنظمة التقليدية وتطوّر العلوم والحضارة.

وفي هذا القاموس أيضاً وتحت مصطلح التجديد نقرأ: أنّ الحداثة هي المظهر الخارجي لحضارة الغرب الجديدة. والتجديد يشكل العناصر الداخلية الفكرية والفلسفية والثقافية للحداثة، وله مجموعة من المفاهيم الأساسية المترابطة فيما بينها[2].

ويتلخّص مما تقدم أن كلمة الحداثة تعني ـ اصطلاحاً ـ: أساليب خاصة في الحياة والمجتمع، ظهرت بعد القرن السابع عشر في أوروبا، وأخذت تكتسب شكلاً من السيطرة العالمية تدريجياً[3].

إذن، فالحداثة عصر مليء بالنقلات النوعية، فإنّ التقدّم السريع في مجال التكنولوجيا وتحوّلاتها، كان سبباً لنهضة سريعة في باقي المجالات. زِدْ على ذلك ولادة أصول جديدة، تحمل أشكالاً جديدة للمجتمع. لكن المهم في كلّ ذلك هو أن هذه التحوّلات جميعها، من اجتماعية واقتصادية وسياسية، كانت مبتنيةً على أسس معرفية مستجدّة، اسمها: التجدّد. وبعبارة أُخرى يمكن اعتبار الحداثة نتاجاً مظهريّاً واستعراضياً للتجديد، والذي استلهم بدوره تحوّلاته الأساسية من عصر النهضة وما أعقبها.

وعليه، يمكن القول: إنّ هناك مجموعة من العوامل قد رسمت الأطر الأساسية لصورة الحداثة، عوامل من قبيل: الاتجاه الإنساني، العقلانية، الفردية، العلمانية، الديمقراطية، الليبرالية والرأسمالية. وفيما يأتي سنتدارس ثلاثاً من هذه المفردات بقدر ما تتسع له مساحة البحث:

---

1) حمد الراهنمائي، الاستغراب: ١٣٢، ط. قم.

2) المصدر نفسه: ١٣٣.

3) انطونيا غيدنز، الحداثة وآثارها: ٤، ترجمة: محسن الثلاثي، ط. طهران.

أولاً ـ المذهب الإنساني (Humanism)

١ ـ تعريفه: بما أن *Humanism* ظاهرة وُلِدت ونمت في العالم الغربي، لذا يتحتّم علينا الرجوع إلى المعاجم الغربية لفهم معناها. فـ«بيل إدواردز» يذكر في صدد ذلك فيقول: إنّ الإنسانية في معناها البدائي، وهو مفهوم تأريخي، كانت دافعاً وركناً أساسياً للنهضة، نفس الدافع الذي بحث المفكرون من خلاله عن الكمال الإنساني في عالم الطبيعة والتأريخ، وعن هذا الطريق توصلوا إلى تفسير معنى الإنسان.

فكلمة (*Humanism*) وبهذا المعنى، مشتقّة من (*Humanitas*)، والذي كان يعني ـ في زمن (سيرون) و(فارو) ـ تحصين الإنسان بمفاهيم كان يصطلح عليها اليونانيون (پايديا) أي الثقافة[١].

إذن فالاتجاه الإنساني، حركة فلسفية أدبية بدأت في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وانتقلت إلى باقي الدول الأوروبية، هذه الحركة تُعتبر إحدى العوامل في الثقافة الجديدة، فهي عبارة عن فكرة فلسفية تقضي بوضع قيمة ومنزلة لعزّة الإنسان وتتّخِذه محوراً لكل شيء، وبعبارة أُخرى هي اختيار الطبيعة الإنسانية وملائماتها ملاكاً ومعياراً في التقويم العام.

ويظهر مما تقدّم أنه يمكن اعتبار «الإنسية» حركةً بدأت نشاطها بعد عصر النهضة، الحركة التي أبدلت محورية الإله بمحورية الإنسان، وهي التي جعلت من الإنسان ميزاناً في تقويم المسائل جميعها، فيما كان ذلك ـ في القرون الوسطى ـ يتركّز على الكنيسة وتعاليمها فقط.

٢ . مراحل التبلور: لو أردنا أن نتتبّع البذور الأُولى لنشأة المذهب الإنساني، فلا بد من مطالعة الظروف والأجواء التي كان يعيشها الإنسان في القرون الوسطى.

فالإنسان آنذاك كان مسيّراً ومؤدْلَجاً، لا يملك أيّ استقلالية في أمره.

---

١) مريم صانع بور، نقد بنى المعرفة: ١٧، نقلاً عن دائرة المعارف، بل إدواردز.

وبعد سيطرة الكنيسة النسبية ــ في بادئ الأمر ـ أصبحت لها حاكمية مطلقة على أمور الحياة كلّها، حتى ما كان يتعلّق بالإمبراطور نفسه، فقد سلبت أحكام الكنيسة التعسفية أبسطَ الحرياتِ من المجتمع، فالمضايقة في هذه الفترة من قبل القساوسة كانت تضطر الجميع لإطاعتهم والانصياع إليهم، وعلى ذلك فلم تكن هناك حرية فكرية إطلاقاً، وهذا ما كان يعرقل مسيرة المفكّرين والعلماء.

إنّ تجاهل الإنسان ومطالبهُ، وانسداد باب العلم بوجه العلماء، وأيضاً إهمال حقوق الإنسان الفردية، هذه جميعها عوامل ساعدت على إثارة غضب الناس على الكنيسة وأساقفتها.

وبعبارة أخرى، كان الإنسان في العصور الوسطى متذبذباً بين مدينة الربّ ومدينة الشيطان، حتى أرهقهُ التهافتُ في ذلك، وهناك فروق عديدة بين هاتين الجبهتين، وهو ما ينشأ منه الفصلُ بين معنى السماء والأرض في كينونتهما.

أما إنسان القرون الوسطى، إذا ما أعطى أهميةً لنفسهِ، واعتنى بجسمهِ، فسوف تُسلَب منهُ الربّانية، وتنقطع علاقته بمدينة الربّ، إذْ يُفترض من الربّاني أن لا يعير أهميةً لبدنه[1]، فالأُمور المادية مختصّة بمدينة الشيطان، والأُمور الروحانية «التجردية» مختصّة بمدينة الإله.

ولم يكن يتسنّى لإنسان تلك العصور إقامة علاقة مع ربه إلاّ بواسطة الأساقفة والقساوسة في الكنيسة. وهذا انتهاك صارخ لحرية الإنسان واستقلاليته[2].

ونتيجةً لهذه الظروف القاسية، من تجاهلٍ للإنسان واحتياجاته، كان لا بد من ظهور حركة تسترجع الحريات المصادَرة، فبدأت الحركة بإصلاح ديني لتصل إلى إنكار كلّ ما يمتُّ للدين بصلة. فكلّ ما دنّستهُ الكنيسة

---

[1]) المصدر نفسه: ٣٨.

[2]) يُراجع: ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج٥.

وأربابها، قد محت الغبار عنه حركةٌ باسمِ ((الإنسانية))، والمذهب الإنساني، وأعادت إلى الإنسان ماضيه القديم، وبعبارة أُخرى زمن ((الشِرك)) واللادين.

لقد كانوا يعتقدون أنّ الإنسان في تلك الأزمان كان متحرّراً من الدين والكنيسة، معتمداً كلّ الاعتماد على قابلياته الشخصية. وأنّ هذا يتحقق بالرجوع إلى الثقافة والأدب الكلاسيكي ((التقليدي)) والاستعانة بهما[1].

٣ ــ **الأفكار والنشاطات**: كان أصحاب المذهب الإنساني في غبطة لليونانيين ممن عاصروا سقراط، لأنّهم في زمن سقراط كانوا يملكون كامل الحرية، والتدخل في المسائل الدينية والسياسية.

لقد كانوا يزعمون ــ في بداية نشاطهم ــ أن الانشغال بالفن، وتقديم فنون مختلفة كالرسم والنحت... الخ، من أفضل السبل للفصل بينه وبين الفن عمّا كان عليه في القرون الوسطى. إذْ لم يعد الفن في المذهب الإنساني ليهتمّ بالغيب والآخرة، بل إنّه يرسم كل ما يشاهده بحقيقته العينية، وهكذا أخذ يشقّ طريقَهُ ليؤثّر بنزعاته الإنسانية على بعض أصحاب الكنيسة أنفسهم، وكان أوّل أرباب الكنيسة انخراطاً في السلك الإنساني ((نيكلن الخامس))، الذي كان يترك المناصب الروحانية للأفاضل من أهل العلم، ويقيم وزناً لمكانتهم العلمية[2].

وهناك فلسفات عديدة في الغرب اعتبرت نتاجاً للفلسفة الإنسانية، كالشيوعية، والبراجماتية ((الانتهازية))، والشخصانية.

أما إذا أردنا مطالعة الأفكار في الاتجاه الإنساني وأُصوله وآرائه، فنستنتج النقاط التالية:

أ ــ إنّ الإنسان هو المبدأ الأول والأخير في كلّ شيء، وهو الملاك في التقويم.

ب ــ من أجل إحياء طاقات قابليات الماضين وتنميتها، يجب الرجوع إلى

---

[1]) مريم صانع بور، نقد بنى المعرفة: ٤٤.

[2]) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية: ١٤، ترجمة نجف دريا بندري.

الثقافة القديمة. وهذا ما يتحقق بدراسة الآداب التقليدية لدى اليونانيين.

ج ـ التأكيد على حرية الإنسان الاختيارية.

د ـ إنكار الوسائط بين الربّ والإنسان، من قبيل: القساوسة، والأساقفة.

هـ ـ حصر القدرة في تعيين المصير بالإنسان ذاتِهِ، باعتباره محوراً للعالم.

و ـ افتراض المعادلة بين النفس الإنسانية والربّانية.

ز ـ العقل سيقود البشرية بعد إقصاء الدين عنها.

ح ـ إمكانية الكفاءة والجدارة الشخصية للأفراد دون إيمانهم بالله.

ثانيا ـ العلمانية:

١ ـ تعريفها: العلمانية (*Secularism*): مصطلح إنجليزي مشتق من أصل لاتيني (*seculum*)، أي الفترة المعينة من الزمن.

يذكر معجم «النشر الجديد» في معاني (*secular*) مرادفات عديدة منها: التذمّر الديني، ضد الربّانية، العُرفية، والمادية الدنيوية[١].

هناك تعاريف مختلفة للعلمانية، بعضها ينظر من منظار فكري لها، فمثلاً بعضهم يقول: «العلمانية نظام عقلائي عام، تقوم فيه العلاقة بين الأحزاب والأفراد مع الدولة على أساس عقلي منسجم».

وهذا التعريف ناظر إلى جانب واحدٍ من جوانب العلمانية المتشعّبة؛ لذا فإنّه تعريف غير كامل.

وبعض التعاريف تنظر إلى المسار التكويني للعلمانية، والتي يُفترض خلالها انتقال الحقوق والوظائف، وحتى صلاحيات الكنيسة، للأنظمة غير الدينية.

وترى تعاريف أخرى العلمانية نظاماً فكرياً مترابطاً، ظهر بعد عصر النهضة بوصفه مفهوماً أو رؤيةً كونية، يختلف اختلافاً جذرياً عن المفاهيم

---

[١]) محمد رضا الجعفري، قاموس النشر الجديد: ١١١٠.

الحاكمة في القرون الوسطى، ويتمحور حول الإنسانية، والعقلانية، والتجربة.

بناءً على هذا، هناك إشارة إلى فصل الدين عن السياسة بشكل يضمن عدم تدخل أحدهما بالآخر إطلاقاً[1].

٢ . العوامل المؤثرة في نشوء العلمانية:

تزامنت بدايات عصر النهضة مع إقصاء الكنيسة، وتجاهل الحتميات الإلهية الدينية.

والعوامل التي بلورت العلمانية، تكمن في الإخفاقات ذاتها، التي عاشتها القرون الوسطى، ونذكر منها:

أ ـ قصور التعاليم والأحكام المسيحية: إنّ سلطة الكنيسة النسبية ـ في بداية القرون الوسطى ـ تحولت إلى سلطة مطلقة فيما بعد، ممّا جرفها للطغيان والاستبداد باستعمال القوة، في تصوّر أنها قد أطلق لها العنان في الحكم، في حين أنّ التقدم العلمي والفكري قد وقف بقوة بوجه هذا التحدّي.

فمع تظافر الرؤى الكونية، واتساع باب المعرفة، أعلن مخاطبو الكنيسة أنّ من شروط حكومة الدين عليهم، تقديمها استدلالاً على كلّ ما تطرحه من معتقدات وقوانين، وهذا ما رفضته الكنيسة.

فعدم وجود نظام منسجم وعقلائي، سلب من الكنيسة قوّة الدفاع عن نفسها بموضوعية، ولذلك طالب الناس بحذف المسيحية من المجتمع. زِدْ على ذلك، التناقض الذي كانت تعيشه الكنيسة من أنّها تتفرد بالحقائق والدلائل لنفسها، بدون ملاك ربّاني حصين يجنّبها التحريف، والخرافات الكثيرة التي بدأت تتظافر على الدين، الأمر الذي عرقلَ مسيرة التطوّر والتنمية.

وبعد مرور فترة من الزمن، كان من الطبيعي أن تفقد الكنيسة مكانتها في المجتمع، وأنْ يتوجّه الناس للبحث عن مذهب وقوانين جديدة تحترم مطالبهم الفطرية. فقد كانت الكنيسة تتجاهل أبسطَ الحقوقِ

---

[1]) محمد جواد النوروزي، الفلسفة السياسية: ٤٦.

الغريزية، كحب الاستطلاع، والبحث عن الحقيقة والدليل، وهو ميلٌ طبيعيٌ عند كلّ إنسان.

ولمّا لم تكن الكنيسة تمتلك القدرة على بثّ مفاهيمها الدينية وتلقينها، إضافة إلى قصور المفاهيم نفسها عن تلبية احتياجات المجتمع المتنامية، ممّا أفقدها قيمتها عند الناس، انعكس ذلك سلبياً عليها ـ أي الكنيسة ـ فكانت ردّة الفعل، أن تجاهلها الناس، ومن ثم جرى إقصائها عن المجتمع تماماً.

ب ـ الإصلاح الديني: النهضة الإصلاحية الدينية: نشاط شكّل عاملاً من عوامل إقصاء الدين عن المجتمع تدريجياً، وكان من أوائل المنظّرين لهذه الحركة «مارتن لوثر ١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م»، فقد طرح آراءً جديدة من أجل إصلاح وتحسين شرعة المسيح عليه السلام، وإقامة الاستقرار فيها.

وقد أكّد على فكرة أن (كل شخص قسيسُ نفسه)، انطلاقاً من تأييده الفردية وتجشيعه عليها، ولهذا السبب ترجمَ الإنجيل للألمانية. وكان من جملة نظرياته المطروحة فصل الدين عن السياسة، وكان يرى أنّ الملوك يستمدّون قدرتهم من الله مباشرةً، وأنّ مسؤولية الكنيسة تنحصر بالاهتمام بالجوانب المعنوية الروحية فحسب.

وعلى أي حال، كانت النهضة الإصلاحية عاملاً مؤثراً في ظهور نمط فكري جديد، وقد ساعدت على اندحار الكنيسة، وظهور فلسفة سياسية جديدة.

وكان من عواقب هذه الحركة أيضاً، تناحر الفصائل الدينية فيما بينها، ممّا سبَّب هتك حرمة الدين، ومن ثم تمهيد الطريق لظهور العلمانية[1].

كان مارتن لوثر من القساوسة المسيحيين، وكسائر زملائه لم يكن يعتقد بلزوم وساطة القساوسة لفهم الأناجيل الأربعة، بل كان يذهب إلى أنّ الإنسان بإمكانه أن يُؤدي دور القسيس بنفسه، وبمعونة ما أُوتي من رؤى

---

[1]) هارولدلسكي، طريق الحرية في أُوربا: ١٤، ترجمة رحمة الله المراغي.

عقلية يتمتّع بها كلّ إنســـــان، لذا قرّر أن يقف بوجه التحدّيات والخرافات المفتعلة التي نُسبت للكنيسة والدين.

وعلى هذا فقد خرج ذات يوم على الناس، ووقف في وسـط المدينة حاملاً بيده مجموعةً من ((صـــكوك الغفران))؛ ليمزّقها أمام الملأ العام، ودعى الناس إلى تحكيم عقولهم لفهم الدين باستقلالية.

وقد حارب مارتن لوثر عبادة الخرافات والتزمُّت، لكن التمادي المفرِط لدى الكنيســـة لم يترك مجالاً للإصـــلاحات داخلها، ولم يبقَ أمامهُ ســـوى القضـــاء على الأنظمة والمؤســســـات التي ترتبط بالدين، وبهذه الطريقة تهيّأت الأجواء لظهور العلمانية.

٣ . القواعد الأساسية للفكر العلماني:

أ ـــ الاتجاه الإنساني: الاهتمام بالإنســـان هو الهُوِيَّة الجديدة التي تبنّاها الفكر الغربي، واتخذت هذه النظرية الفكرية من الإنســـان نعياراً للتقويم، وقد مرّ تفصيل الموضوع فيما سبق عند الحديث عن المذهب الإنساني.

ب . الاتجاه العقلي (العقلانية):

الأصـــــــالة العقلية من المذاهب الفكرية التابعة للعلمانية، وتعني منح العقل صلاحيات واسعة في درك الحقائق، فالحكم النهائي في الحياة البشرية يرجع ـــ بحسب هذه النظرية ـــ للعقل لا غير، والمقصود بالعقل: ما استقلّ عن الوحي والإرشادات الدينية.

لقد كانت للعقل والفكر ـــ فيما قبل عصر النهضة ـــ منـزلة وأهمية خاصـة في الأديان الأخر، لكنّ مقصـودهم من العقل ذلك الرسـول الباطني، أي العقل مع تدخّل واسـطة، هي الوحي والمعارف الدينية. في حين تدلّ الأوامر الإلهية القاضـية بلزوم تدبّر الكون وإعمال العقل، والنهي عن التحجّر، كلها تدلّ على ما للعقل من أهمية بالغة في الدين الإسلامي.

ويبقى الفارق بين العقلانية في عصـر النهضـة وباقي المذاهب العقلية، في اســـتقلالية العقل عن الوحي والدين. أي التأكيد على أنّ البشـــر في غنىً عن

القوى الغيبية، ويمكنهم أن يرسموا مفاهيم حياتهم بواســــطة العقل وحده، هذا التعصّب الفكري تجاه الدين كان نتيجاً لإخفاقات الكنيسـة وأربابها، وتجاهلهم هذا العنصر المهم ـ العقل ـ ودوره في توازن حياة الإنسان.

وفي حقيقة الأمر، وضع العقل ــ في عصر النهضة ــ مقابل الدين، حتى أصبح أساساً في آلية الفكر الغربي.

ثالثاً ـ الليبرالية:

١ ــ تعريفها: في المعاجم المتداولة سابقاً، كان يُقال للشخص: ((ليبرالي)) باعتباره الفرد المتحرِّر والمناصــــِر لإلغاء القيود، والحواجز الاقتصــــادية، والاجتماعية في العصر الإقطاعي. واليوم يُطلق على الشخص الذي يؤيّد ــــ من الناحية الاقتصادية ــــ عدم تدخّل الدولة أو الحدّ من الرقابة على النشاطات، وبعبارة أخرى، هو الشخص الذي يؤيّد الاقتصاد الجمعي المعتمِد على الأسواق الحرة، والحدّ من المضايقات الاقتصادية. ومن الجانب السياسي يكون مؤيّداً للحكومة البرلمانية، والحريات الفردية[1].

والليبرالية من أكثر النظريات الفلسفية والسياسية انتشاراً، وأقدمها، ففي القاموس السياسي: تُطلق على الفترة التي شهدت عنفوان الثورة الصناعية في القرن الثامن عشــــر، وقد كان شـــــعار الليبرالية حينها، هو الحرية في التجارة والأموال. وبما أنّ الإقطاعية وهيمنتها المطلقة كانت تُشـــكّل حاجزاً في طريق حرية العمل، فقد أعلنت مخالفة الاســـتبداد والدفاع عن الانتخابات البرلمانية[2]، ودعم الحريات البرجوازية شعاراً لليبرالية السياسية.

---

[1]) قاموس العلوم السياسية: ١٨٧.

[2]) ((البرلمانية)) أو حكومة البرلمان، نظام يحتوي على دستور ينصُّ على: أنّ قيادة البلد، وإدارة أُموره تقع على عاتق البرلمان فقط، وتتحقق البرلمانية عندما تكون هنالك التزامات من قبل

وقد استُعملت هذه الكلمة ـــ الليبرالية ـــ بعد الثورة الفرنسية، من قبل المؤرّخ السياسي الفرنسي فرانسوا جيزو (١٧٨٧ ـ ١٨٧٤) [١].

٢ ـــ الأُسس المقوّمة لليّبرالية: برزت الليبرالية بمعونة مفكريها أمثال جون لوك، وبأنماط شتى في مختلف المجالات الثقافية، والدينية، والاقتصادية، وكان تركيزها الأهم على تحرير الإنسانية من قيود الكنيسة، ومضايقاتها الاجتماعية والقانونية.

لقد تبوّأت بعض الاتجاهات الفكرية ـــ كالليبرالية والديمقراطية ـــ مواقعها في أذهان أولئك الذين أرهقتهم الضغوط والقيود المفتعلة من قبل الكنيسة، والأنظمة الدينية، فقد تعاطف الإنسان الغربي ـ وبكلّ رحابة ـ مع تلك الأفكار التحرّرية، بأمل الانعتاق من الالتزامات الدينية.

وقد حاز هذا التفكير ـــ خصوصاً في بداية التخلّي عن الدين والعناصر الدينية ـ على نسق رتيب في أذهان الغربيين، وعلى ذلك فقد احتلّ مكانته في المجتمعات الغربية، لكن هذا النمط من المفاهيم الفكرية لم يتمكن من صنع إنسان كامل الحرية، فمع أنّه قد استطاع النيل من الكنيسة والدين وزعزعة منزلتهما في المجتمع، إلاّ أنّه أخفق بعد ذلك، عندما تمادى الإنسان الغربي في طغيانه على حساب إنسانيّته؛ ليقدّم أعلى مستويات الفساد والرذيلة في المجتمع. فالليبرالية والديمقراطية والأممية، كلّها نتائج سلبية منشؤها الإباحية، والتخلّي عن القوى الغيبية[٢].

محور الليبرالية عند جون لوك، وكما بيّنها هو، حرية البشر الطبيعية (التحرر من القوى الغيبية)، إلا أنّه ظلّ قابعاً في ورطة قوانين الطبيعة،

الحكومة تجاه البرلمان. فهو النظام الذي يكون فيه مجلس نوابه، بمنزلة القوة المقننة؛ ليتحتّم على الجهاز التنفيذي الالتزام بما يصوِّت عليه المجلس، وأيضاً لا يمكن تنصيب الوزراء إلاّ بتقديم أوراق اعتماد للبرلمان ليوافق عليهم.

١) قاموس العلوم السياسية: ١٨٧.

٢) الاستغراب: ١٣٧.

والدعوة المتناقضة للحرية، فهو ـ من جهة ـ يرى أن يكون البشر متحرّرين من القوى الغيبية، لكنه لم ينفِ أصـــول التقنين والنظام عن حريته هذه، وهذا عين التناقض[1].

كان الدور الذي لعبته الليبرالية عند «لوك» في غاية الأهمية والتأثير في بلورة الفكر «الليبرالي ــ الديمقراطي» في القرنين التاسع عشر والعشرين في الغرب، وخصوصاً أمريكا، إلى حدٍّ أنّ الأمريكيين قد أطلقوا على «لوك» اسم «رسول الثورة في أمريكا»[2].

٣ ــ أُصول الليبرالية: استُخدم مصطلح الليبرالية في بداية الثورة الفرنسية في إسبانيا، تحت شعار: (الحرية، المساواة، الأخوّة)، ثم أخذ بالتبلور ــ عقب ذلك ـ ليغدو فلسفةً ومذهباً سياسياً، نتيجة لما طرحه الليبراليون من أفكار.

ويمكن تلخيص أُصول الليبرالية بما يلي:

أ. الفردية *Individualism*:

الاتجاه الفردي مصـــــطلح يقابل الاتجاه الجماعي (*Collectivism*)، والمقصـــود من المذهب الفردي الفكر الذي يرى في الفرد أســاس التقويم، ليُؤوِّل تفسير الظواهر الاجتماعية والتأريخية إلى إرادة الفرد. وأيضاً الاعتراف بحقوق فردية كحقّ العيش، والتملّك، والزوجية.

والغرض من فكرة الأصــالة الفردية يرجع، في الواقع، إلى مناهضــة التضييق على الحريات الشخصية، وهي ترمي إلى تنمية الحريات الفردية على أساس تفضيل رفاهية الفرد على رفاهية المجتمع.

ويقابل هذا المعنى الاتجاه الجماعي، الذي ينصّ ــ بدوره ــ على حفظ الحقوق الاجتماعية وتقديمها على الحقوق الفردية.

وقد اعتبرت الفردية الملكيةَ الشخصية شرطاً ضرورياً في تحقّق الحرية. وطالبت بتضـييق سـلطان الدولة في المجال الاقتصـادي والاجتماعي، رافضـةً

---

[1]) جونز، أرباب الفكر السياسي٢: ٢٠٣، ترجمة: علي رامين.

[2]) الاستغراب: ١٣٩.

السماح لها بالتدخّل إلاّ مع الحفاظ على حرية الفرد.

ب . أصالة القبول والعقد الاجتماعي:

ينصّ هذا الأصل على: أنّ شرعية السلطة لا تتحقّق دون موافقة الناس عليها، وتأييدهم لها، ويُذكر أنّ الفلسفة الليبرالية ترى شرعية الحكومة (*Legitimacy*) متوقّفة على رضى الناس وقبولهم لها. وقد استفاد بعض المفكرين الغربيين من نظرية «العقد الاجتماعي» [1]، حين اعتبرها دليلاً على وجوب التحقّق من قبول الناس وموافقتهم.

ويتحقق القبول هذا في البلدان الليبرالية بمشاركة الأفراد في الانتخابات العامة؛ باعتبارها ـــ أي الانتخابات ـــ وسيلةً ومعياراً يعكس مدى قناعة الناس بالنظام السياسي.

ج . حرية الاختيار *Freedomas choice*

يراد بهذا الأصل، وجوب تمتّع الإنسان بحرية الاختيار بين فردين أو أكثر؛ ليقرّر حسب ما يرتئيه مزاجه الشخصي، وما يُشخِّصه من نفع أو مضرّة.

وتقوم هذه النظرية على أن الإنسان عاقل يمكنه تحديد مصلحته بعقله، إذن لا بد من أن يكون مستقلاً في الجانب العملي أيضاً، فالحرية في

---

[1] العقد الاجتماعي (Social Contract)، عنوان أحد كتب جان جاك روسو (١٧١٢ ـــ ١٧٧٨م)، وهو عبارة عن نظريته المعروفة القاضية: بأنّ كلّ نظام اجتماعي لا بد أن يكون ناتجاً عن قبول وموافقة، وعقد بين الناس أنفسهم. وتُبيّن هذه الفكرة أساساً من الأُسس الفلسفية للدولة، أي استبدال رضى الناس ـ من أجل العيش في ظلّ السلطة والعدالة ـ بدلاً عن حق الملوك الإلهي في السلطة، وقد نشأت هذه النظرية في القرن السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، وتبدأ النظرية بتبيين أصل تأسيس الدولة بوصفه فرضيةً ذات سمة طبيعية. فقد يتمتع الناس بحريات فردية، لكن مع تحمّل مسؤوليات شخصية ومالية، لذا فإنّ الناس، ومن أجل تفادي هذه المخاوف، يشتركون في عقد اجتماعي، ترجع عن طريقه الحريات الفردية للدولة؛ ليقع على عاتقها أيضاً الالتزام بضمان الأمن والنظام، وتلبية الاحتياجات الاجتماعية.

انتخاب العمل، وانتخاب الحاكم والحكومة، من جملة مصـــــــاديق هذه النظريـة، وهي تخـالف نظريـة أفلاطون التي يقول فيهـا: إنّ عـامـة النـاس لا يحكّمون عقولهم في قراراتهم، بل تكون قراراتهم ــ في الأغلب ــ على وفق مشـــاعرهم، وما تميل إليه عواطفهم. لكنّ المفكرين الليبراليين يقولون: إنّ أكثر الناس يملكون عقولاً ليتخذوا قراراتهم حسب الإرشادات العقلية.

التنوير الثقافي

مقارنة بين أشكاله

تأليف: د. محمد جواد لاريجاني

ترجمة : نوال خليل

مقدمة:

يمكن الحديث عن التنوير الثقافي ودراساته عبر أطر ثلاثة:

١ ـ التنوير الثقافي في الغرب.

٢ ـ التنوير الثقافي في الإسلام.

٣ ـ التنوير الثقافي الإصطناعي.

وسوف نبدأ بحثنا بالتعرّض للتنوير الثقافي في الغرب.

التنوير الثقافي في الغرب:

مصطلح التنوير الثقافي واحد من المصطلحات التي ظهرت في الغرب، ولهذا يلزم أن يُعرف جيداً في بيئته الغربية.

ولد التنوير الثقافي الغربي في خضمّ سير تاريخي محدّد ومعلوم وفي مهد تحولات سياسية ـ اجتماعية وفكرية خاصّة. وتقع معرفة هذه الظروف التاريخية والتحوّلات السياسية على درجة عالية من الأهمية، لكن ما سأتناول بحثه هنا هو النواحي الإيجابية والسلبية للتنوير الثقافي في الغرب.

أعتقد أنّ التنوير الثقافي في بيئته الغربية كان مصاحَباً بقيم في غاية الأهمية، إضافة إلى سلسلة من الإنحرافات.

القيمة الأُولى المهمّة في التنوير الثقافي، كانت الفرار من التعصّب صوب إظهار أفضل للحقيقة، وفي الواقع كان هذا هو الأساس الجوهري لحركة التنوير الثقافي في الغرب.

كمثال: كان العالِم في المجتمع الغربي خلال القرون الوسطى ضمن دائرة المعارف والعلوم، يتعصّب لتلك النظريات والآراء الموجودة في الكتب الدراسية وللقوانين العلمية السائدة آنذاك، بدلاً من أن يكون ساعياً وراء إظهار الحقيقة.

بدايةً بدأ التنوير الثقافي ضمن الدائرة العلمية، حيث جاء أشخاص من أمثال غاليلو

وكوپرنيكوس، وقالوا: ((نحن نريد أن نفهم كيف تتحرّك الأرض؟))، ((لا يعنينا، ماذا قال القدماء، نحن نريد أن نعلم هل توجد للدم حركة في الجسم أم لا؟)).

هذه القضية على درجة عالية من الأهمية، إذ إنّها تمثّل النـــزوع نحو الحقّ ونحو الواقعية. والأمر نفسه يؤدّي إلى أن تتكامل العلوم.

كانت الكنيسة في القرون الوسطى مؤسّسة وليست مدرسة، أمّا نحن في الإسلام فلا يوجد لدينا ما يعادل أو يشبه الكنيسة، إنّما هناك حوزات علمية أكاديمية؛ تعدّ مكاناً لتربية ((العالِم)). أمّا الكنيسة فلا علاقة لها بالعلم، إنما تمثّل مجرّد مؤسّسة، وقد فرضت هذه المؤسّسة نفسها على الحياة العامّة للناس في القرون الوسطى، فكانت تصدر منها أفعال غريبة وأعمال غير منصفة.

جاء المتنوّرون ليناقشوا شرعيّة هذه السلطة الكنسيّة، فأثاروا سلسلة من التساؤلات، منها: من أين ثبت الحقّ في مثل هذه السلطة والحكم؟! أنتم الذين تتسلّطون علينا، وتقولون: إنّنا نحن الحكام، وتنصّبون لنا الحاكم، ما هو دليلكم على صحّة ما تدّعونه وتقولونه؟!)).

لقد كان الجواب: ((إنّ الله هو مَن أمر بذلك)).

ومن ثم ســـأل المتنوّرون ثانيةً: ((إنّما قال الله: إنّ ذلك الذي يجوز أن يكون حاكماً هو من يعرف طريقه - أي طريق الله - بنحو أفضل، فلماذا فرضت نفسك أنت أيها الكنسي؟!)).

ثم انتقلوا بعدها إلى المجادلة في بناء السلطة على أســاس عقلي، وهذه الحركة بدورها حركة مهمّة وحسنة، إذ كان معناها رفض الحكومات الفاقدة للأُسس المبنائية.

نعم، من الممكن أن يكون المتنوّرون قد اشتبهوا في تحديد أيٍّ من الأسس العقلية هو الأفضل؛ إلاّ أنّ نفس فتح الأفق هذا يعدّ بذاته أمراً بالغ الأهمية.

إنّ المشكلة الكبرى للتنوير الثقافي في الغرب تتمثّل في أنّه ظلّ ـــ ولعدّة مئات من السنين ـــ يبني أرضيةً للفكر الإلحادي للبشر، وهذا في الحقيقة هو المحذور العظيم للتنوير الغربي.

لقد أرادت حرجة التنوير الثقافي في الغرب خلاص الإنســان نفســَه من شــرّ الخرافات، فابتلت بخرافة أكبر وأعظم. لكن وعلى أي حال، تكامل هذا التنوير، ليجلب معه ـــ أيضاً ـــ نقاطاً إيجابية ومسائل قيّمة جداً.

التنوير الثقافي في الإسلام:

طبقاً للقواعد والأصـــول، لا ينبغي قراءة التنوير الثقافي قراءة ســـلبية، وإنّما يجب أن ينظر فيما حمله الفكر الاسلامي من أفكار حوله.

وبرأيي، مفهوم «البصيرة» الذي ورد على لسان القرآن والسنّة الشريفة أفضل أساس لتعريف الأنموذج السليم للتنوير الثقافي.

إنّ الإنسان المتنوّر هو الإنسان البصير، وفي الغرب لم يكن المقصود من الإنسان المتنوّر رجل الدين، بالطبع تعدّ البصيرة أمراً ضرورياً له، إلاّ أنّ البصيرة لا تنحصر برجل الدين، فكثيراً ما يكون الشخص فقيهاً لكنه يفتقد البصيرة، فيما ينعكس الأمر أحياناً أخرى، فيغدو من الممكن أن يتحوّل خياط سُرُج الدواب بصيراً.

إنّ البصيرة ومصاديقها المتعدّدة ـ والتي ورد الحديث عنها في النصوص الإسلامية ـ مسألة في غاية الأهميّة. ويجب على الذين يعيشون هاجس الحرص على الإسلام الأصيل أن يحيوا مفهوم البصيرة ضمن قراءة مكثّفة وعميقة؛ فالمتنوّر هو الإنسان البصير حقاً.

ويعدّ التحلّي بالعقل أحد أركان البصيرة، فقد تعرّضت نصوص الأئمة المعصومين عليهم السلام لمسألة العقل والجهل. وعلامة العقل أن يعرف المرء ما ينفعه وما يضرّه، فيعمل بموجب معرفته تلك، أمّا الذي لا عقل له، فهو الذي لا يعلم ما ينفعه وما يضرّه.

وقد ورد في الحديث: أنّ الله عندما خلق العقل قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبَر، مما يعني التبعية للحقّ، وأن المعيار يمكن في النفع والضرّ.

استطراداً، يعتبر امتلاك الفرد موازين عقلائية تتحكّم بسلوكه، ملاك التنوير الثقافي في الأنموذج الغربي، إلاّ أنّ النفع والضر هناك ـ أي في الغرب ـ محصوران في إطار الحياة المادية.

فالمتنور الإسلامي ــ إذن ــ هو البصير الذي يعمل طبق الأسس العقلية الدقيقة، والخصائص التي يمكن أن تُذكر للمتنوّر المسلم (الإنسان البصير) تتلخّص بما يلي:

١ ـ النزوع نحو الحقّ.

٢ ـ التسليم مقابل الحقّ.

٣ ـ النزوع نحو العقل والتعقّل.

٤ ـ الشجاعة العالية.

٥ ـ السعي الحثيث.

إنّ صورة التنوير الثقافي هذه هي صورة إسلامية بالكامل، ولها جذورها في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، إضافةً إلى نماذج تاريخية كثيرة في تاريخ الإسلام. نحن بوصفنا مسلمين نعتزّ بها جداً.

إنّ مفهوم البصيرة مفهوم غنيّ، إلى الحدّ الذي يمكنه في الحقيقة أن يروي ظمأ مجتمعنا المسلم وشبابنا المثقف والمتعلّم، فيجعله يشعر بأنّه المتنوّر الذي يمتلك المزايا الإيجابية للمتنوّر الغربي جميعها

كما يخلو من عيوبه وانحرافاته.

إنّ التنوير الثقافي يمتلك جاذبية ومحفّزات خاصّة في أوساط شبابنا المثقف والمتعلّم.

إنّ شبابنا يحبّون أن يعتبروا في عداد المتنورين، وكتّابنا أيضاً يحبون أن يحسبوا في عدادهم، هذا أمر واقع.

ما المشكلة في أن نُظهر أنموذجاً للتنوير الثقافي يتطابق والأسس والموازين الإسلامية، وفي الوقت الذي يحوي في أحشـــــائه ميزات التنوير الثقافي الغربي الإيجابية برمّتها، يكون مبرأً عن عيوبه، في اعتقادي أنّ مفهوم البصيرة يمكن أن يكون أفضل قاعدة وأساس للتنوير الثقافي الإسلامي.

إنّ في ما يقوم به المتنورون المؤيدون للغرب، حيث يبحثون عن الأنموذج في تاريخ الإسلام، لكفاية في بيان تفوّق المتنوّر الإسلامي بالمعنى الواقعي للكلمة، قياساً بالمتنوّر الغربي، إنّهم يصفون ـ على سبيل المثال ـــ أبا ذر بالموّحد الاشتراكي، مع أنّه لو تعاملنا مع التاريخ بحق لوجب القول: إنّ الإشتراكية هي ((أبا ذرّية)).

مقارنة بين المتنور الإسلامي والمتنور الغربي:

ظهر التنوير الثقافي الغربي إثر السعي وراء إيجاد الحقيقة، لكنّه ضلّ الطريق. وبدلاً من أن يقوم ـــ لفهم الحقيقة ـــ بتنحية الخرافات جانباً ـــ حيث كان المجتمع الغربي قد وقع تحت تأثير الكثير من خرافات الكنيسة ـــ ودرك الحقائق المتعلّقة بوجود الإنسان، أبعد هذه المباحث كلّها وطرحها جانباً، دون أن يدنو منها بوصفها ((محظورات)).

لذا، فالمتنور الغربي ليس إنسـاناً معادياً للدين عن برهنة بنسـبة التسـعين في المئة، بل إنّه شـخص يقول: إنني غير مطمئن لمدى صـحّة الدين، ومعنى أنّه غير مطمئن هو أنّه لا يريد من الأسـاس أن يمتلك مثل هذا الاطمئنان، لا أنّه قد ذهب وبحث، إنّه من البدتية غير مســتعدّ كي يلج مباحث المبدأ والمعاد وحقيقة الإنسان. فهذه تعد محظورات بالنسبة إليه.

إنّه يأتي ليرد إلى الموضوع ـ مثل ماركس ـ ويبحثه، ومن ثم ليقول في النهاية بأنّ الدين مقولة غير مرضية وغير مستساغة، ومن الممكن أن يتمّ البحث مع مثل هذا النوع من الأفراد. إلاّ أنّ تسعين في المئة من المتنوّرين الغربيين لا يخوضـون أسـاسـاً في مثل هذه المباحث، ويقولون إنّهم لا يرون لها أية فائدة أو قيمة.

أمّا المتنور المسلم البصير، فإنّه يردُ هذه المباحث بإقدام، المتنوّر الإسلامي لا محظورات لديه، فهو يسأل نفسه:

- أين أصل ومبدأ الوجود؟

- لماذا لا يجب عليّ أن أخوض في بحث هذه المسألة المهمّة؟
- هل هناك وجود للمعاد؟ وهل هناك من صراط؟

فالمتنور المسلّم يخوض في بحث مثل هذه القضايا، ويصل فيها إلى نتائج جيدة.

إنّ التنوير الثقافي الغربي مفهوم تكامل بشكل طبيعي في أحضان بيئته الغربية، ونحن في الإسلام نستطيع ـ بنحو طبيعي ـ أن نحصل على أنموذج أفضل بدرجات من المثيل الغربي، أنموذج غير ممنتج، بل هو الأفضل والأكمل والأكثر عقلائية، إنه الأفضل من مثيله الغربي من النواحي جميعها.

التنوير الثقافي المصطنع:

ثمّة نوع آخر من التنوير الثقافي، برز في مجتمعنا على صورة تلقيح اصطناعي، أي صورة شيء قشري ومجرّد مظهر خاوي، بمعنى أنّ أفراداً ظهروا، ولكي يتّصفوا بالمظهر الخارجي للتنوير الثقافي، نظروا إلى المتنوّر الغربي فرأوه يضع الدين جانباً ويبعده عن محور اهتماماته، فشرعوا هم أيضاً بنفي الدين، دون أن يعلموا بأنّ المتنور الغربي إنّما قام بهذا الفعل بغية الفرار من الخرافات، أمّا المتنور المصطنع فإنّه ـ ولأجل اكتساب مظهر فقط ـ يرمي بنفسه في مستنقع الخرافات.

فالمتنور الغربي يرفض الكنيسة، لكن هذا المتنوّر يرفض الإسلام! ولذا فهما متفاوتان جداً فيما بينهما، وسأعرض مثالاً كي يتّضح التفاوت الذي ذكرته بنحو جليّ.

خلال العهد الذي كانت الكنيسة فيه حاكمة، كانت الجامعات الغربية تفتح المجال أمام طلابها للدراسة في ثلاثة فروع تعليمية فقط، وهي لاهوت الكنيسة الرومانية، والقانون الروماني، إضافة إلى الطب، ولم تكن الكنيسة لتسمح بتدريس أي فرع آخر؛ لا الرياضيات، ولا الفلك، ولا الفيزياء، ولا الفلسفة، لكن انظروا في المقابل إلى الحوزات العلمية الإسلامية، كم تعتني وتهتمّ حتى اليوم بهذه العلوم؟

لقد امتلك كبار علمائنا المسلمين مدارس للتعليم على الدوام، أمّا المتنوّر الغربي فكان مضطراً للتصادم مع الكنيسة كي يعلّم علومه الرياضية، أمّا الوضع في المدارس الإسلامية فلم يكن على مثل هذه الصورة في أي وقت من الأوقات.

فالخواجه نصير الدين الطوسي إذا كان يعدّ شخصية مهمّة وعظيمة بالنسبة إلينا، فهذا يعود إلى أنّ أحد إنجازاته القيّمة كانت في مجال علم الرياضيات؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى الفارابي والخيّام والخوارزمي وغيرهم، كان علماؤنا العظام يعتزّون بأنّهم شكّلوا حوزات ومدارس لتعليم هذه العلوم وتطويرها، وكانوا يشجّعون الناس على الانخراط فيها، على ضوء هذا يتّضح أنّ الآفاق مختلفة تماماً.

إذن، فالمتنوّر المصطنع متنوّر قشري، إنسان كسول، أمّي، متظاهر وبلا هوية إلى أبعد الحدود.

والملفت هنا أنّ هذا النوع من التنوير الثقافي لا ينتمي أيضاً إلى أنموذج التنوير الثقافي الغربي ولا يرتبط به؛ ذلك لأنّه يفتقد لأي ميزة من مزاياه.

التنوير الثقافي المصطنع صنف مستورد، مقلّد، ويفتقد للهوية بنحو تامّ، لا هو بالدين يرتبط، كما لا يتّصل بأنموذج التنوير الثقافي الغربي. وعلامته أيضاً معاداة الدين ومخالفته.

لقد نما هذا النوع من التنوير الثقافي وتكامل بسهولة في أحضان أحطّ الأنظمة الحاكمة، ولم يكن يعاني من مشكلة معها، لكنّه لم يتمكن أبداً من أن يتعايش مع الإسلام، ويوجد لنفسه موطئ قدم.

فقد تلبّس بالشيوعية تارة، واليوم تلبّس بلباس الليبرالية؛ والأمر عينه يشير إلى عدم تجذّر هذا النوع من التنوير الثقافي، فتوجّهه ومظهره الوحيد مخالفة الدين ومعاداته.

وبالطبع، يوجد فرع من هذا التنوير المصطنع طرح تحت عنوان التنوير الديني، لكنّه مدينٌ كثيراً إلى اللامتدينين، وهكذا صار الدين في ظلّ هذا النوع من التنوير مسحوقاً ومطروداً عن ساحة الحياة الاجتماعية، وأصبح بالكامل مجرد قراءة شخصية.

وقد انجز هذا العمل ــ سحق الدين وطرده ــ لغرض التوافق بين هكذا دين (الدين المنفصل عن الحياة الاجتماعية) وبين ذوقيات ذلك التنوير المصطنع نفسه، وعلى أي حال، فإنّ أياً منهما ــ التنوير الثقافي المصطنع والتنوير الثقافي الديني ـ لا يعتبر مصداقاً للتنوير الثقافي الإسلامي الذي عرّفناه سابقاً.

مقارنة بين التنوير الثقافي الغربي والتنوير المصطنع:

عندما بدأ التنوير الثقافي في الغرب، بالإضافة إلى أنّه كان يتّسم بصفة الواقعية، ويسعى وراء الحداثة والحرية، كان يحمل أيضاً هاجس العدالة، ولهذا كانت بعض كلمات جون جاك روسو (*John Jack Roussou*) أعمق وأقوى من كلمات ماركس، خصوصاً عندما يكون الحديث عن العلاقة بالفقراء، كما أنّ جون ستيوارت ميل يصنّف في عداد راديكاليّ عصره، وقد أدّى هاجس العدالة هذا إلى ظهور تيارين داخل أنموذج التنوير الثقافي الغربي لا زالا موجودين إلى يومنا هذا، وهما:

١ ـ المتنوّرون الذين يعتقدون أنّ الشخص ما لم يكن مؤيداً للعدالة فهو ليس بمتنوّر، وبتعبير آخر: ما لم يعش هاجس الفقراء والمظلومين وأولئك الذين يتعرّضون للاضطهاد وهضم الحقوق، فليس بمتنوّر.

٢ ـ المتنورون الذين يعتقدون أنّه ليس ضرورياً ـ طبقاً للأصول والقواعد ـ أن يحمل التنوير الثقافي إلى هذا الحدّ هاجس الاهتمام بالفقراء، بل عليه أن يعيش هاجس الحداثة وسائر الأبعاد المختلفة للتجربة الإنسانية، ولهذا نرى أنّ بعض المتنوّرين يعيش في مستوى عالٍ من البذخ والرفاهية، فيما يصرّ البعض الآخر على التواجد بين الناس في الأحياء والشوارع الفقيرة للمدينة.

هذه الحيرة وهذه الإزدواجية موجودة في قلب أمريكا أيضاً.

إنّ هذه الهواجس وهذه الحيرة تعدّ من الأُمور الأصيلة والأساسية في الغرب وبين المتنوّرين الغربيين، لكن عندما تريد أن تظهر بشكل اصطناعي ومجرّد مظهر وصورة قشرية في مكان آخر فإنّها ستفقد الجذور.

المتنوّر المزيف المؤيّد للماركسية والعدالة يعيش في حالة من البذخ والرفاهية وهو يطلق ـ مع ذلك ـ شعار العدالة؛ وهذا بنفسه علامة عدم التجذّر والواقعية والأصالة.

إنّ هذا المتنوّر لا يمتلك حتى خطاباً حديثاً، لأنّه غارق في التقليد من رأسه وحتى أخمص قدميه، فعلى سبيل المثال يعدّ صادق هدايت أحد أنبياء المتنورين المختلقين، لكن في الحقيقة ما هو النفع من ورائه؟ إنّ إنساناً كان كالأمراء وعاش في رفاهية كاملة، وامتلك علاقات حكومية واسعة جداً، وحيثما تواجد كان البلاط الملكي يوصي السفير الإيراني بالذهاب لرؤيته، كيف لم يكن هذا المتنوّر مستاءً ومنزعجاً مع أنه يعيش في قلب البلاط؟!

إنّ «العدمية» أو «النهلسية» [*Nilhilisim*] التي يتحدّث عنها صادق هدايت لم تكن ضمن هاجس العدالة، بحيث يتشاءم عندما يرى فقدانها، بل لقد انتفخ وتورّم من الإفراط؛ لأنّ الناس الذين يصلون إلى الخواء والفساد إنّما يصلون إلى ذلك عن أحد طريقين:

أحدهما: طريق الإفراط والفراغ من المضمون (الفكري والروحي).

والآخر: جرّاء الحساسية المفرطة حيال العدالة، ورؤية الظلم منتشراً في كلّ مكان فيصاب باليأس.

فعن أي طريق وصل صادق هدايت إلى الخواء؟

في الحقيقة لقد صدئ من كثرة ما أكل وشرب، وانتفخ واهترأ، لقد كان تمثالاً للانحطاط والفساد، حيث يخجل المرء من أن يشيع وقائع سيرة حياته.

هذا هو نبيّ التنوير الإيراني الزائف، ومن المؤسف أنّنا نرى في مجال الأدب أشخاصاً على شاكلته يتناولهم طلابنا الجامعيون مواضيعَ لرسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراه.

هؤلاء هم هدايا التنوير الثقافي المزيّف في إيران، ولكن على المتنوّر المسلم أن يقف في مواجهتهم بصلابة، فمسيرة التنوير الثقافي المصطنع تريد أن تصنع منهم محظورات مقدّسة.

إنّ الأشخاص الذين ينادون بأنّه ينبغي علينا أن نمحو التحجّر والتقديس الأعمى، لا يقومون ـ أنفسهم ـ بمحو التحجّر والتقديس الأعمى لمثل هذه الجراثيم التي لا أساس لها ولا جذور، بل وعلى العكس من ذلك نجدهم يصنعون منها أصناماً.

إنني أعتقد أن المتنوّر المسلم لا يجب أبداً أن يتعامل مع هذا النوع من التنوير الثقافي بمنطق الاحتياط، لأنّنا هنا نسأل: وهل يحتاطون هم في الهجوم على المقدّسات الإسلامية؟!

سوف أنقل هنا بقصد إيضاح الأمور، أنموذجاً صغيراً من هذا النوع من التنوير الثقافي، بل حتى

أنني لأشعر بتأثرٍ شديد جرّاء نقل هذا الأنموذج.

إنّ رضا براهيني هو من هذه الشاكلة من المتنورين المزيفين، إنّه شخص كان يكتب مقالات في أحطّ المجلات الغربية على الإطلاق، في مجلة فاضحة تحمل إسم: *Play Boy*.

في الواقع، إنّ أحط مجموعة في ثقافتنا وتاريخنا هم هذا النوع من المتنورين.

تحديات التنوير الثقافي الإسلامي مع التنوير الزائف

يمكن لطبيعة تحدّيات التنوير الثقافي الإسلامي حيال التنوير الثقافي المصطنع أن تكون من جهات مختلفة، إلاّ أنّني سوف أعرض لجهتين فقط: الأولى: أولئك الذين يفسّرون الدين وفق قراءات شخصية، ولا يرون أبداً قراءة عامّة له. إنّنا مع هذا النمط من الأفراد نستطيع أن نخوض في بحث فلسفي، كما يمكننا أن نطرح البحث بالاستناد إلى القرآن وكلام الرسول الاكرم ﷺ. لأن خطابهم هذا لا يمتلك أساساً، ومرتكزاً عقلياً ولا قرآنياً ولا روائياً.

وفي الواقع، يقوم التنوير الثقافي المزيّف في هذا الاتجاه أيضاً بتقليد الغرب. ومن الممكن بسهولة توضيح منشأ كلامهم، وأنّه من أي شخص في الغرب قد صدر؟ وأنّه من هو حقيقةً صاحب الشكّ المعرفي الأبيستمولوجي هذا؟ وأنّ هذا البرهان الفلاني ما هو منشأه؟

الثانية: مسألة ارتباط هؤلاء المتنورين بالشرق والغرب، فعلى المتنوّر المسلم فضح هذا الخط الفكريّ الفاسد وبشجاعة، فيما يتعلّق بهذه المسألة، لماذا ينبغي أن يكون هذا الأمر مخفيّاً؟

إنّ هؤلاء الأشخاص إذا كانوا قد أكلوا وشربوا على مائدة الاستعمار، وكان لهم مكانة وشأن في المحافل الماسونية وغيرها.. فلماذا لا يجب أن يتضح هذا الأمر وأن يعلم الناس به؟!

وعلى كل تقدير، لقد سخّرت القوى السياسية الغربية رأسمالاً كبيراً لاستثماره في مثل هذا النوع من التنوير في إيران، وهم يقدّمون الحماية والدعم لهؤلاء المتنوّرين ويشجعونهم.

إنّ واجب المتنوّر المسلم وتكليفه يتمثّل في حفظ سراج الدين مضاءً داخل المجتمع في جميع الأحوال، فكلّما كنّا أكثر بصيرة فيما يتعلّق بديننا استطعنا أن نسدّ الطريق أمام هذه الانحرافات.